

Christologievorlesung
Wintersemester 2008/2009
PD Dr. Peter Lüning

1. Systematische Einordnung der Christologie. Das Verhältnis der Christologie zur

1.1 **Theologie insgesamt** (Theologie als Rede über Gott und Rede von Gott her; Gott als bleibendes Subjekt theologischer Rede; Theologie als unmögliche Möglichkeit bzw. Notwendigkeit: die Unmöglichkeit einer Objektivierung göttlicher Transzendenz; die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit wechselseitiger Erhellung von Glauben und Vernunft bzw. Gottesgewissheit und Selbstgewissheit; die grundsätzlich soteriologische Ausrichtung des Gott-Mensch-Verhältnisses als zentrales Thema der Theologie): Christologie als Teil oder als stellvertretender Teil für das Ganze? Luther: „Crux sola est nostra theologia“, in: *Operationes in Psalmos*, 1519-1521); Christozentrismus versus Trinitätslehre? Ein auf die Trinität hin durchscheinender Christozentrismus; Vermeidung eines Christomonismus auf der einen Seite und eines immanenz- und namenlosen Transzendentalismus auf der anderen Seite.

1.2 **Soteriologie**: Vollendung der Christologie als und in der Soteriologie (vgl. Philipp Melanchthon, *Loci communes*, 1521: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non... eius naturas“)? Oder Soteriologie als konkrete Gestalt einer (ansonsten auch angemessen möglichen) Christologie (vgl. Thomas von Aquins Gedanken der grundsätzlich kommunikativen Güte Gottes und der freien übernatürlichen Teilhabe des Menschen am Göttlichen, *S. Th. III q. 1 a. 3*)? Oder die absolute Notwendigkeit der Inkarnation Christi (Christus als eigentliches Schöpfungsziel; Entgegenwirkung der Sünde gegen die (supralapsarische) „absolute Prädestination“ Christi (s. dazu Duns Scotus, *Ordinatio III*; s. auch Vorordnung der Bundestheologie vor die Versöhnungslehre bei K. Barth; ebenso die Vorstellung von K. Rahner von Gott als a priori-Träger der kosmischen Gesamtgeschichte, die ihr konkretes Ziel in Christus hat); zur Unmöglichkeit einer Selbstabstraktion aus dem Zustand des Gefallenseins in die Sünde (postlapsarischer Zustand) in ein gedachtes „Prae“ („Davor“), d. h. Unhintergebarkeit des Zustandes der gefallenen Welt und des konkreten Heilsgeschehens in Jesus Christus; Unmöglichkeit einer Trennbarkeit von Jesu Person und Werk bzw. von Inkarnations- und Heilsfrage.

1.3 **Anthropologie**: Christologie als normativ-ursprünglicher Rahmen der Anthropologie (von Balthasar: jedwede denkbare weltlich-menschliche Ausdehnung ist bereits immer schon in der

größtmöglichen Diastase zwischen Vater und Sohn eingeborgen; Knauer: die reale Gott-Welt- bzw. Gott-Mensch-Beziehung gründet nicht in ihrer weltlichen Denkbarkeit, sondern in der realen Beziehung von Gott zu Gott [Sohn], die noch vor der Unterscheidung zwischen Gott und Welt liegt) oder Anthropologie als allgemeiner Referenzrahmen der Christologie (Rahners Vorstellung von der Inklusivität der Menschheit in Christus; Pannenberg's Sohneschristologie „von unten“)? Jesus Christus als „concretissimum universale“ des allgemeinen göttlichen Heilswillens: In ihm realisiert sich zugleich wahres Menschsein: Für-sich im Für-Andere und Für-Gott, und wahres Gottsein: Für-sich in seiner Dreieinigkeit und Für Andere (Mensch und Welt). Die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus lässt die Analogie von Gott und Mensch als ihre eigene Möglichkeit erkennen (vgl. Barth und von Balthasar).

Es gilt dabei den individualitätstheoretischen Mangel einer nestorianischen Trennungschristologie (ein Zurücktreten der einen individuellen Person Jesu Christi hinter einer allgemeinen, austauschbaren menschlichen Natur auf der einen Seite [„der Mensch“] und Gott auf der anderen Seite) und den gestalttheoretischen Mangel einer monophysitischen Christologie (die letztlich Bedeutungslosigkeit der menschlichen Natur Jesu Christi „im“ göttlichen Logos) zu vermeiden.

1.4 **Eschatologie:** Zur Interdependenz der Fragestellungen: Was ist der Mensch? – Was ist zu hoffen? Christologie als Reflexion auf die einmalige personale Gestaltwerdung freier göttlich-eschatologischer Vollendung einer Anthropologie im Rahmen der Schöpfungslehre unter soteriologischem Vorzeichen: Christologie als verbindende Klammer von Anthropologie bzw. Schöpfungslehre und Eschatologie (s. Teilhard de Chardin: Christus als Alpha und Omega der Evolution; aber: Gefahr einer Diastase [eines Gegensatzes] zwischen einem kosmologisch-christologischen Prinzip und der Person Jesu); Beachtung des soteriologischen Vorzeichens: göttlich-eschatologisches Heil hat sein unüberbietbares und einzigartiges Realisierungszeichen in der Person Jesu, von dem her ein heilvolles Ende für Mensch und Welt erhofft werden darf.

2. Zum Ausgangspunkt einer Christologie

2.1 Zur Verhältnisbestimmung zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus des Glaubens (Grundsätzliches zum Verhältnis von Wahrheit und Geschichte: Wahrheit als geschichtlich-übergeschichtliches Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch; Christologie als seine höchste Verdichtung [gegen Christomonismus und religionswissenschaftlichen Relativismus]; die Frage nach der Gewissheit der Inkarnation lässt nach der Wahrheit der Geschichte Jesu in der Heiligen Schrift zurückfragen; zur Notwendigkeit

und zu den Grenzen der historisch-kritischen Methode [Frage: Ist eine historisch zu vergewissernde Basis im NT nicht immer zu schmal für das Tragen eines theologischen Geltungsanspruches? Vgl. R. Bultmanns Konsequenz einer Entmythologisierung]; übergeschichtlicher Gewissheitsgrund offenbarungsgeschichtlicher Wahrheit [gegen reduktionistischen Historismus liberaler Theologie]: Der durch Gottes Wort [K. Barth] begründete und getragene, Gewissheit verleihende Glaube der Kirche als notwendiger hermeneutischer Kontext des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte [kath. Grundüberzeugung, vgl. aber auch I. U. Dalferths Kerygmaverständnis]: Zur Bedeutung einer kanonischen Lesart der Heiligen Schrift [vgl. Brevard S. Childs; auch J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth]: Wahrheitserkenntnis wird nur durch die gesamte Rezeptions- und Redaktionsgeschichte der Selbstimponierung dieser Wahrheit hindurch möglich; die Geschichtlichkeit als Horizont theologischer Wahrheit entspricht der Rezeptionsgemeinschaft Kirche als geistgewirkter Horizont der Schrift [aber traditionelle kath. Gefahr eines enthistorisierten Selbstrekurses dogmatischer Aussagen, etwa bei G. L. Müller, Vom Vater gesandt, 2005]; deshalb zugleich: Notwendigkeit eines Anknüpfungspunktes theologischer, insbesondere inkarnationstheologischer Geltungsansprüche an historisch-kritisch rekonstruierte Geschichte; Sinn und Bedeutung des rekonstruiert Historischen als begrenzt kritisches Kriterium der Wahrheit [Grundanliegen W. Pannenberg] [aber: Wahrheitsannäherung durch zeitliche Nähe des Rezipienten als Vorwurf Menkes an liberale Theologie oder durch zeitunabhängige, aber geschichtsbewusste präzise Rekonstruktion des Ursprungssinns? Die bleibende Differenz zwischen der hermeneutischen Aufgabe historischer Rekonstruktion ntl. Ursprungsinngelalte (U. Luz: Pluralität der Jesusbilder als Problemanzeige eines lutherischen sola scriptura als sui ipsius interpres): Die Unverrechenbarkeit – keine Verflüchtigung – der Person Jesu als Ausdruck seiner Souveränität gegenüber den kontextuell notwendigen Darstellungs- und Deutungsversuchen seiner Person] [vgl. analog dazu Panneberts Vorstellung von der hermeneutischen Unabgeschlossenheit kirchlicher Bekenntnis- und Lehrbildung])

2.1.0 Phasen der neutestamentlichen Entwicklung

(s. dazu u. a. H. Merklein, Studien zu Jesus und zu Paulus, Tübingen 1998; G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, Gütersloh ⁷1997; auch ders., Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie, in: Evangelische Theologie 68 (2008) 285-304; auch ders. u. A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001)

- Orientalist H. S. Reimarus (von Lessing posthum veröffentlicht: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“, 1778) legt Grund einer Vernunftkritik der Bibel: Reduktionistisches Ergebnis
- D. F. Strauß (gest. 1874) „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ sieht in historischer Forschung (aus hegelianischer Perspektive) eine verlässlichere Grundlage für den Glauben als metaphysische Spekulationen; Anwendung des Mythosbegriffes auch auf die Evangelien;

3 Phasen der Forschung:

2.1.1 Entdeckung des „historischen Jesus“

Liberaler Theologie des 19. Jahrhunderts glaubt hinter dem (negativ verstandenen) „dogmatischen Jesus“ den „historischen Jesus“ entdecken zu können; „Projektionskritik“ an den exegetischen Ergebnissen liberaler Theologie von A. Schweitzer (gest. 1965) und M. Kähler (gest. 1912)

2.1.2 „new quest“

„New quest“ (seit Mitte des 20. Jahrhunderts) geht von den Jüngererinnerungen an Jesus und damit vom kirchlichen Christus aus und sucht nach Anhaltspunkten im historischen Jesus (Exeget E. Käsemann, aber auch die Systematiker Ebeling, Pannenberg, Jüngel, Küng);

„new quest“ hat drei Brücken zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Gottessohn geschlagen: Implizite Christologie, evozierte Christologie, explizite Christologie

2.1.2.1 Implizite Christologie (im eschatologischen Vollmachtsbewusstsein Jesu):

- Jesu Geschichtsverständnis (im Sinne eschatologischer Überbietung aller bisherigen Propheten)
- Jesu Thoraverständnis (Thoraverschärfung als souveräner Ausleger des Gesetzes)
- Jesu Gottesverständnis (vorangestelltes „Amen“; Jesu Gottesunmittelbarkeit und der Menschen)

2.1.2.2 Evozierte Christologie (sucht nach den durch Jesu Auftreten hervorgetretenen Erwartungen)

Geringerer Konsens unter Exegeten: Jesus rief möglicherweise Messiaserwartungen hervor (aber: Messiasbekenntnis des Petrus nachösterlich; „König der Juden“ möglicherweise Ausdruck eines politischen Missverständnisses auf Grund bestimmter messianischer Erwartungen)

2.1.2.3 Explizite Christologie (in Hoheitstiteln, die Jesus selbst gebraucht hat)

Minimaler Konsens unter Exegeten: Wenn Jesus einen Hoheitstitel selbst gebraucht hat, dann den des „Menschensohns“; aber ist dies ein Titel? Welche Menschensohnworte sind echt? Dazu gibt es vier Positionen unter Exegeten:

1. Menschensohnworte beziehen sich auf den zukünftigen Menschensohn (Jesus hat sich selbst nur als Vorläufer des eschatologischen Menschensohns verstanden; aber: Jesus hatte ein eschatologisches Vollmachtsbewusstsein);
2. Nur Worte vom gegenwärtigen Menschensohn sind echt; Menschensohn bedeutet dann so viel wie „ich als Mensch“ (ohne besondere Vollmacht); aber: diese Position steht in Spannung zur impliziten Christologie;
3. Unechtheit aller Worte (nachösterliche Deutung von Dan 7 her: „wie ein Menschensohn“; aber: „wie“ taucht bei Jesus nicht auf und alle Menschensohnstellen stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu den Ostererscheinungen);
4. Jesus meint *sich* sowohl in den Worten vom gegenwärtigen wie zukünftigen Menschensohn; aber: Warum spricht Jesus in der dritten Person?; zudem: eine zukünftige Hoheit im Himmel setzt die Erhöhung voraus; davon ist jedoch bei den Menschensohnworten nirgendwo die Rede.

2.1.3 „third quest“

Rein historische Vorgehensweise: Suche nach historischem Jesus in seinem sozialen und kulturellen Kontext, um ihn und seine Wirkungen besser zu verstehen; so z. B. Theißen, aber auch J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, 3 Bde, 1991-2001; auch J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, 1993.

Theißen sucht einen sozialgeschichtlichen Neuansatz im Rahmen der „dritten Frage“: Soziale Interaktion zwischen Erwartungen an Jesus und dessen Reaktion (Jesus übernimmt und durchbricht die an ihn herangetragenen Rollenerwartungen eines Lehrers und eines Propheten, da er „mehr“ ist;

vgl. aber auch Jesu Zurückhaltung gegenüber die an ihn herangetragene, jedoch ambivalente Messiasrolle); Jesus (auch in seinem Durchbrechen der Erwartungen) bleibt für Theißen nur aus dem jüdischen Kontext heraus verstehbar (Menke spricht hingegen stärker vom Gegentypus beim Verhältnis Jesu zur jüdischen Messianologie).

Zusammenfassung der bisherigen Forschungslage:

1. Konsens hinsichtlich impliziter Christologie
2. Vernachlässigung evozierter Christologie (s. aber Neuansätze bei Theißen)
3. Explizite Christologie ungelöst (v. a. im Blick auf die Menschensohnworte)

2.2 Jesusverehrung im Neuen Testament (Jesus als Adressat frühchristlicher Frömmigkeit im Kontext des jüdischen Monotheismus)

(s. dazu L. W. Hurtado, Jesusverehrung und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels, in: *Evang. Theol.* 68 (2008) 266-285; vgl. auch M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 1975; ders., *Jesus der Messias Israels*, in: Ders. u. a., *Der messianische Anspruch Jesu*, 2001)

Die exegetische und systematisch-theologische Aufgabe einer Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und dem Christus des Glaubens lässt nach Ursprung, Sinn und Bedeutung einer neutestamentlichen Jesusverehrung zurückfragen.

Die säkulare Geschichtswissenschaft deutet die christliche Frömmigkeit weitgehend in den Kategorien heidnischen Einflusses zur Zeit des römischen Reiches (v. a. im Sinne einer Übernahme des heidnischen Brauchs, menschliche Gestalten wie Helden und Herrscher, etwa die Caesaren, zu vergöttlichen [apotheosis=Vergötterung]). Damit geht sie von einer Verwässerung des ursprünglich streng monotheistischen jüdischen Glaubens bzw. des Glaubens der jüdischen Anhänger Jesu und ihrer Frömmigkeitspraxis aus.

Im Blick auf Herkunft und Verhältnis von christlichen zu nichtchristlichen Riten kommt die jüngste religionswissenschaftliche Forschung (Gemeinhardt, Wallraff) zu dem Ergebnis zahlreicher Übergänge und Grauzonen zwischen beiden. Es gab sowohl innerchristliche Abgrenzungsforderungen (s. Paulus!) als auch faktische Gemeinschaft (z. B. den Brauch der bei Christen

beliebten Totenmähler; s. dazu U. Volp). Nicht völlig auszuschließen sind deshalb hinsichtlich der Verehrung Jesu christliche „Anleihen“ bei heidnischen Riten.

Hurtado weist aber im Blick auf 1Thess 1,9f. und 1Kor 8-10 nach, dass die früheste Verehrung Jesu aus genuin jüdischem Kontext heraus (aber als „Revolution“, statt „Evolution“) entstanden ist. Die frühchristliche Verehrung Jesu ist bereits vorpaulinisch (s. „Maranatha“= „Komm, Herr!“). Es gibt zwar innerhalb der jüdischen Tradition zur Zeit der römischen Besatzung keine vollständige Analogie zur Jesusverehrung. Allerdings weisen antike jüdische Texte mehrere Typen von „bevollmächtigten Vertretergestalten“ Gottes auf: a) personifizierte Eigenschaften Gottes [z. B. Weisheit], b) Verehrung von Ahnengestalten [z. B. Mose], c) ein bestimmter Engel als Vertreter Gottes) (s. hierzu H. Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum, 2006). Jedoch war Jesus in frühchristlichen Kreisen unmittelbarer Adressat von Frömmigkeitsäußerungen, die sonst Gott allein vorbehalten sind. Dies geschah allerdings im Rahmen einer Fortsetzung des strengen jüdischen monotheistischen Gottesbildes: „Monotheismus von neuartiger Prägung“ (Hurtado im Blick auf das paulinische Gottesverständnis): „Ein Gott, ein Herr“ (1Kor 8,6), wobei „kyrios“ (= „Herr“) eine Übersetzung von (hebr.) „adonaj“ darstellt (= „Herr“ als Ersatzwort für das unausgesprochene Tetragramm JHWH); vgl. auch Phil 2,6-11 als frühchristlicher liturgischer Hymnus (Jesus wurde darin der Name Gottes selbst gegeben).

Auch spätere christliche Schriften (Joh.-Ev.) bestätigen diese Funde: Zuerkennung eines hohen göttlichen Status Jesu, aber (im Blick auf Schöpfung und Erlösung funktionale) Subordination unter den einen Gott. Dies bedeutet tendenziell eine „binitarische“ Form des jüdischen Monotheismus (Hurtado), kein Ditheismus (vgl. etwa Philosoph Numenius im 2. Jahrh. n. Chr.).

2.2 Die „Titel“ Jesu und sein Selbstverständnis

2.3.1 „Messias“

Im hebr. Tanach (Gesamtbezeichnung für die Hl. Schrift des Judentums) Bezeichnung für einen von JHWH erwählten und bevollmächtigten Menschen mit besonderen Aufgaben für sein Volk Israel: meist den König, durch einen Propheten gesalbt (s. Salbung Sauls durch Samuel) im Auftrag Gottes in Verstetigung der spontanen geistbegabten Richter als Retter vor Feinden; im Südreich Juda ist die Salbung mit der Thronbesteigung des Königs verbunden; sie bedeutet Schutz Gottes, aber auch Inpflichtnahme durch Gott, Gerechtigkeit gegenüber dem Volk auszuüben und es aus Unterdrückung zu befreien; aber: Propheten verkünden endzeitlichen Heilsbringer angesichts des nahen

Endes des Königtums (722 und 585 v. Chr.); als endzeitlicher Retter bringt er die endgültige Wende zum shalom; darum wird er gerade nicht „Messias“ genannt; vgl. auch die Erwartung eines politischen Messias durch die Zeloten; in vorneutestamentlicher Zeit kommt es zu einer Konzentration in Pharisäerkreisen auf eine singuläre Messiasgestalt, die mit eschatologischen Vorstellungen verbunden wird; im Neuen Testament wird Jesus erst nachösterlich als „Messias“ („Christus“) bezeichnet; diese Titulierung wird stärker mit dem Todesschicksal Jesu verbunden als Heileröffnung für alle (vgl. die nachösterliche Perikope Lk 24,26: „Musste nicht der Messias [„Christus“] dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“).

2.3.2 „Sohn Gottes“

Im alten Orient und in der Antike wurde ein Herrscher altorientalischer Großreiche entsprechend der Gottkönigsideologie seit etwa 2000 v. Chr. oft als „Gottessohn“ bezeichnet (vgl. altägypt. Pharaoh; ebenso im Hellenismus Alexander d. Gr., auch Augustus ließ sich nach dem Tod von Julius Caesar ab 27 v. Chr. als erster röm. Kaiser „Gottessohn“ und „Gott aus Gott“ nennen); im Judentum bzw. in Israel bemüht sich der Tanach (Hl. Schrift des Judentums) um Abgrenzungen zu altorientalischem Polytheismus und zu Vergötterungen von Lebewesen oder Gegenständen; dort, wo im Tanach (Gen 6,2; Ps. 2,7; 2 Sam 7,14; 1 Chr. 17) ein gewisser Einfluss der altorientalischen Gottessohnsprache erkennbar ist, fehlt aber die Vorstellung der physischen Zeugung eines „Gottessohnes“ bzw. von „Gottessöhnen“; wo an bestimmten Stellen der König als „Gottessohn“ bezeichnet wird, geschieht dies im Sinne einer Personenwahl, bei der der König zum Führer des ganzen erwählten Volkes beauftragt und auf die Einhaltung von Gottes Willen verpflichtet wird. In der Prophetenliteratur (Hos 11,6) wird der Titel Sohn Gottes auf das ganze Volk Israel bezogen. Er ist damit ein Kollektivbegriff, der das enge Bundesverhältnis von Gott und Israel in eine Ähnlichkeit zu einem Vater-Sohn-Verhältnis stellt.

Im Neuen Testament sind die Stellen, an denen Jesus als Sohn Gottes tituliert wird, nachösterliche Rückübertragungen (z. B. die Aussage des heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz Jesu: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen“; Mk 15,39). Jesus selbst hat sich nie unmittelbar „Sohn Gottes“ genannt. Gott tituliert ihn so nach Mk 9,7, Mt 3,17 und Lk 3,22). Dennoch zeichnet sich Jesu Gottesbewusstsein durch eine besondere Intimität aus (vgl. Jesu ungewöhnlich häufige abba-Anrede Gottes; auch beim „Vater unser“; allerdings ist diese aramäisch vertraute Anrede des Vaters innerhalb einer Familie in ihrer Übertragung auf das Gottesverhältnis nicht einzigartig jesuanisch: vgl. 15mal im AT und bisweilen auch im Frühjudentum); dennoch ist dieser Hinweis auf ein besonders enges und vertrautes Verhältnis Jesu zu Gott vorösterlich noch zu

unbestimmt, dass hieraus eindeutige sprachlogische (der Titel „Sohn Gottes“ war zwar zur Zeit Jesu geläufig, aber bezeichnete entweder einen göttlich auserwählten politischen Herrscher oder eine Kollektivgröße wie Israel), geschweige denn ontologische Schlüsse (etwa im Blick auf das Wesen Jesu) gezogen werden könnten; erst von Ostern her gewinnt der Titel „Sohn Gottes“ eine gewisse Eindeutigkeit im Blick auf das besondere und einzigartige Verhältnis Jesus-Gott.

2.3.3 Menschensohn

Zwei verschiedene Sprachtraditionen bestimmen die Begriffsgeschichte dieses Ausdrucks: alltagssprachlich-anthropologisch (im Sinne: jeder Mensch) und visionssprachlich-mythologisch (im Sinne einer singulären himmlischen Hoheitsgestalt, der in Dan 7 die göttliche Herrschaft übergeben wird [vgl. auch Henoch und 4 Esra 13]). Theißen geht zunächst einmal davon aus, dass formal bei Jesu eigenen Verwendungen dieses Ausdrucks ein eher alltagssprachliches Verständnis der Menschensohnrede vorliegt (auch wenn sie inhaltlich den apokalyptischen Texten verwandt ist):

- keine ekstatischen Visionsschilderungen; - kein „wie ein Menschensohn“ wie bei Dan 7; - Menschensohn ist Herr über den Sabbat, da dieser den Menschen übergeben wurde (Mk 2,27f.);

aber: es gibt auch Nachwirkungen der visionssprachlichen Tradition von Dan 7 im Neuen Testament: Jesus setzt die Tradition von Dan fort, indem er nicht fabelähnliche Tiere das Reich Gottes symbolisieren lässt, sondern Menschen („Mit dem Reich Gottes ist es wie mit einem Menschen...“); insgesamt bleibt für Theißen der Menschensohnausdruck rätselhaft, da er einen anthropologischen und zugleich einen mythologischen Sinn hat. Nach Theißen macht Jesu Rede vom Menschensohn in der dritten Person folgendes deutlich:

- Jesus versteht sich als gegenwärtig wirkender Menschensohn, der Gottes Auftrag erfüllt
- Die Rolle des zukünftigen Menschensohns ist mehrdeutig (Zeuge vor Gott; Richter neben Gott oder als Kommender an der Stelle Gottes [„Kommen des Menschensohns“]); Gott allein kann die Rolle des zukünftigen Menschensohns definieren und zuteilen
- Jesu Verwendung des Menschensohnausdrucks in einem allgemeinen anthropologischen Sinn relativiert eigene und fremde Erwartungen an ihn bezüglich des von Gott Gesandtseins (Theozentrik Jesu)
- Der Übergang vom einen Status zum anderen bleibt für Jesus wahrscheinlich bis kurz vor dem Tod unklar (im Unterschied zu Henochs Himmelsentrückung ohne Tod)
- Statuskontingenz nimmt bei der Rolle des Menschensohns zu: Äußerste Zurückhaltung und zugleich größter Anspruch: Jesus kann nicht „offen“ sagen, dass er hofft von Gott in die

Rolle des zukünftigen Menschensohns eingesetzt zu werden. Theißen spricht vom Vertrauen Jesu auf Gott, dass sein Status offenbar wird.

Lünings Kritik: Theißens Schlussfolgerung, dass Jesus *hofft*, den Auftrag Gottes in Zukunft zu Ende zu führen bzw. der zukünftige Menschensohn zu werden, ist zu schwach angesichts des von Theißen selbst erkannten eschatologischen (!) Vollmachtsbewusstseins Jesu. Jesus ist sich stattdessen in seiner göttlichen Sendungsvollmacht seines zukünftigen Status bereits gewiss, ohne es den Menschen offenbar zu machen, denn er kennt das konkrete Ende seines irdischen Wirkens nicht, d. h. den konkreten Übergang vom gegenwärtigen Menschensohnsein zum zukünftigen. Denn dem Bewusstsein Jesu ist zwar von Gott (dem Vater) ein intuitives, vorreflexes Bewusstsein von seiner personalen Identität mit dem eschatologischen Menschensohn bzw. dem Sohn Gottes (im engeren Sinne) eingegeben worden, aber Jesus kann eben nur vermittelt seines begrenzten menschlichen Bewusstseins und Wissens von eben dieser Identität und ihrer grundsätzlichen Heilsbedeutung, nicht aber die zukünftigen Einzelvollzüge einer solchen Identität wissen (s. die aramäische [und damit höchst wahrscheinliche] Wiedergabe des 1. Verses vom hebräisch abgefassten Psalm 22 durch den sterbenden Jesus selbst: „Eloi, Eloi, lema sabachthani? [„Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Mk 15,34]; vgl. dazu auch K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, in: Trierer Theologische Zeitschrift 71 (1962) 65-83; dagegen Th. J. White (Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus, in: Pro Ecclesia 17 (2008) 396-422; hier: 415ff.; bes. 420), der mit dem (intuitiven) Selbstbewusstsein Jesu, Sohn Gottes zu sein, immer auch ein „objektives“ Wissen Jesu um dieses Sein, d. h. um sein Sohnsein in *allen* seinen, mit dem Willen des Vaters übereinstimmenden Handlungen und darin auch ein „objektives“ Wissen und Bewusstsein des väterlichen Willens selbst verbunden sieht.

2.4 Inkarnationschristologie oder Auferstehungschristologie?

Bei dieser Frage geht es um den Erkenntnisgrund der Gottheit Jesu, seiner Auferweckung und seiner Präexistenz.

- Inkarnationschristologien: Von den frühen Kirchenvätern bis weit ins 20. Jahrhundert gilt: Fast alle traditionellen Christologien gingen bzw. gehen vom Inkarnationsereignis des präexistenten Logos aus. Das Ereignis der Auferstehung Jesu wird von diesen Christologien (lediglich) als Vollendung des Erlösungswerks betrachtet. Häufig wurde bzw. wird die Auferstehung von ihnen

sogar auf eine bloße Bestätigung der zuvor schon offenbaren Messianität Jesu reduziert. Menkes Kritik hieran ist berechtigt: Es findet in diesen Christologien kaum eine Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Sachgrund statt.

- Auferstehungschristologien: Die „Auferstehungschristologien“ genannten Ansätze finden sich unter vielen Anhängern der historisch-kritischen Exegese und unter den ihr nahestehenden systematischen Theologen. Sie betrachten die Auferweckung Jesu als entscheidende neutestamentliche Zäsur, die sie zwischen dem historischen Jesus (häufig mit dem vorösterlichen Jesus [allerdings unberechtigterweise] gleichgesetzt) und dem (mit der nachösterlichen Gemeindebildung einsetzenden Glauben an den) kerygmatischen Christus des Glaubens unterscheiden lässt. Das Osterereignis ist laut dieser Theologen für die Jünger Jesu das entscheidende hermeneutische Kriterium für die Interpretation der Person und des Lebens Jesu. Damit unterscheiden diese Theologen deutlich zwischen dem Erkenntnis- und dem Sachgrund einer Christologie.

Im Blick auf die Analyse des Erkenntnisgrundes sehen diese christologischen Ansätze im NT Rückgriffe und Aufnahmen eschatologisch-apokalyptischer Vorstellungen aus dem AT (Entrückung des Elia und Henoch; vgl. auch apokalyptische Erwartung einer Auferweckung der Gerechten), um die Vorstellung von Auferstehung (im allgemeinen Sinn) im Rahmen eines eschatologischen Geschichtsverständnisses des Handelns Gottes angemessen verstehen und deuten zu können. Aber gilt dies auch für die Auferstehung der Person Jesu? Ist auch sie nur oder vorwiegend vor apokalyptischem Hintergrund angemessen zu verstehen?

Dies bedeutete, dass die Auferweckung Jesu damit ausschließlich, zumindest aber primär als ein welt- und geschichtsjenseitiges Ereignis interpretiert werden darf bzw. kann. Dies ist aber mehr als fraglich. Für den Exegeten K. Berger (Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten, 1976) ist die Auferweckung bzw. Auferstehung der Person Jesu ein eigenes Geschehen (als Legitimation und Bestätigung Jesu durch Gott und der Beginn seiner Erhöhung), das im NT nicht unmittelbar mit einer allgemeinen (apokalyptisch interpretierbaren) Auferstehung der Toten zusammengehört bzw. zusammenfällt (Paulus muss in 1 Kor 15 diesen Zusammenhang erst ausdrücklich herstellen). Deshalb kann für Berger die Auferweckung Jesu nicht im Rahmen einer allgemeinen (apokalyptischen) Totenaufstehung gedeutet werden. Der Erkenntnisgrund für die Wahrheit des göttlichen Heilsereignisses in Jesus liegt deshalb für viele Auferstehungschristologien nicht in der Behauptung einer allgemeinen apokalyptischen (geschichtsjenseitigen) Auferstehung der Toten, sondern in der die Geschichte durchaus betreffenden einmaligen und einzigartigen Auferweckung Jesu von den Toten durch Gott.

Dagegen hält Pannenberg am apokalyptischen Deutungshorizont der Auferstehung Jesu fest, da er der geistige Horizont des damaligen Frühjudentums gewesen ist.

Beide Positionen enthalten wahre Momente: Ohne den frühjüdisch-apokalyptischen Deutungshorizont wäre die Vorstellung von der Auferstehung Jesu für seine Zeitgenossen (und damit auch für seine Jünger) undenkbar gewesen. Dennoch durchbricht und transformiert Jesu Auferstehung die apokalyptische Sinnrichtung, denn er wendet sich erneut den konkreten Menschen und der Geschichte zu.

Kurzer Exkurs zur Frage nach der Entstehung des Osterglaubens: Die ältesten Zeugnisse über die Auferstehung Jesu sind einzeilige Eulogien (z. B. „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“; Röm 10,9), ebenso Anrufungen des Auferweckten (aramäischer Gebetsruf „Maranatha“; 1 Kor 16-22), auch Credoformeln der Tauf liturgie (Röm 6,3f.); zeitlich folgen darauf Kurzformeln der Christologie (z. B. 1 Kor 15,3-5); darauf folgen erst die Erzählungen vom leeren Grab und von den ausführlichen Erscheinungen.

2.4.1 Zur Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Sachgrund: Auferstehung (H. Kessler; W. Pannenberg) oder die Kreuzesproexistenz Jesu (R. Pesch; H. Verweyen; K.-H. Menke) als Erkenntnisgrund des christologischen Sachgrundes?

Die Anhänger (R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, 1983; H. Verweyen, Botschaft eines Toten?, 1997; K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 2008) der Überzeugung, dass ein beginnender, für einige sogar schon hinreichend sicherer Erkenntnisgrund für den Glauben an Jesus in seiner Kreuzesproexistenz liegt, wollen nicht die besondere Bedeutung der Auferstehung Jesu auch für die gläubige Erkenntnis leugnen. Sie können aber in dieser nicht allein schon eine hinreichende Gewissheitsgrundlage erkennen und verweisen auf die Ambivalenz von Erscheinungsbehauptungen der Jünger, die allenfalls eine Wahrscheinlichkeit an Zuverlässigkeit ergeben. Diese reicht für sie aber nicht hin, eine Grundlage für die unbedingt zu geltende Glaubensentscheidung eines Menschen an Christus zu bilden (vor allem Verweyen). Stattdessen verweisen sie auf die Messias evidenz für die Jünger schon unter dem Kreuz in der Proexistenz Jesu bis in den Tod (Pesch). Die für Pesch bereits vorösterlich erkennbare Messias evidenz Jesu gründet nach Menke im einzigartigen Vater-Sohn-Verhältnis Gottes zu Jesus: Die Auferstehung Jesu ist für Menke Vollzug der bereits in der vorösterlichen Proexistenz Jesu zum Ausdruck kommenden Sohnesmacht.

Hier ließe sich zunächst einwenden: Nimmt die Deutungslinie der Kreuzesproexistenz Jesu wirklich die Radikalität und Brutalität, d. h. den (auch) viktimalen Charakter des Todes Jesu ernst genug? Ebenso auch die tiefe Trauer und die Furcht der Jünger? Kann wirklich gesagt werden, dass der tote Jesus (oder war er dann gar nicht real tot?) über eine Macht verfügt, selbst von den Toten aufzuerstehen? Ist nicht die Aussage des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“ (Mk 15,39) eher eine Rückübertragung österlicher Gewissheit auf die Ambivalenz des Gekreuzigten bzw. des Todes Jesu, um ihm von Ostern her theologische Eindeutigkeit zu verleihen?

Wenn die älteste österliche Gewissheit im NT „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ nicht primär apokalyptisch zu deuten ist, dann können die Erscheinungen des Auferstandenen nicht derart geschichtsirrelevant und ungewiss sein, dass sie nicht doch eine Grundlage für Gewissheit darstellen. Aber sind diese Erscheinungen als solche bereits hinreichend für Glaubensgewissheit? Diese Erscheinungen führen zunächst zur Furcht (vgl. Lk 24,37; Mt 28,10a). Sie können deshalb gar nicht an und für sich und als solche hinreichende Gewissheit für den Glauben erzeugen. Sie werden erst dann wirklich hinreichend für Glaubensgewissheit, wenn sie durch die Worte und Gesten des österlichen Jesus selbst ihre beglaubigende Eindeutigkeit erhalten (s. dazu Lk 24,44ff; auch Mt 28,17ff; vgl. Joh. 20,19ff).

2.4.2 Zur (Un-)Eindeutigkeit der Existenz Jesu und des Kreuzesgeschehens: Die in der Schrifterschließung bzw. Verkündigung geschehende Vereindeutigung durch den Auferstandenen selbst: „Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,32)

Die Eindeutigkeit der Existenz Jesu (einschließlich des Kreuzesgeschehens und der Erscheinungen) gründet nicht auf den Ostererscheinungen als solchen, sondern auf dem diesen Erscheinungen Gewissheit verleihenden Wort des Auferstandenen selbst: „Musste nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,32). Mit dieser Vereindeutigung wird auch neues, österliches „Licht“ auf das gesamte Leben Jesu geworfen, das dadurch Eindeutigkeit, tiefsten Sinn und größte Bedeutung für den christlichen Glauben erhält.

Die Kirche als die zum Glauben an den auferweckten Gekreuzigten Gekommenen setzt die Verkündigung der Botschaft des Auferstandenen fort (die keine andere ist als die, die Jesus bereits zu seinen irdischen Lebzeiten verkündet hat). Vermittels der kirchlichen Verkündigung dieser Botschaft auf der Grundlage der Erzählungen des Alten und Neuen Testaments ist es der Auferstandene immer wieder selbst, der den Glauben der Menschen an ihn weckt, erhält und vertieft.

2.4.3 Problembereiche des Osterglaubens

2.4.3.1 Das leere Grab

Wer die Vorstellung eines geschichtlich-übergeschichtlichen Handelns Gottes an und in Jesus Christus für grundlegend hält, kann die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu nicht völlig apokalyptisch interpretieren, gleichwohl apokalyptische Auferstehungsvorstellungen der frühjüdische Deutungshorizont des Osterereignisses waren. Stattdessen zeugt der nachösterliche Bezug Jesu zu seinen Jüngern (z. B. seine Erscheinungen; sein Sendungsauftrag) von seiner ausdrücklichen und konkreten Hinwendung zur Welt und Geschichte der Menschen. Die (apokalyptisch denkbare) Übergeschichtlichkeit des österlichen Handelns Gottes in der Geschichte Jesu ist damit nicht ungeschichtlich. Deshalb kann die Frage nach dem Geschick des (irdisch-geschichtlichen) Leichnams Jesu im Grab nicht völlig vom Glauben an den neuen österlichen Leib des Auferstandenen (Paulus: „geistlicher Leib“) getrennt werden. Es ist deshalb vom Glauben (und ausschließlich von diesem) her geschichtlich nicht auszuschließen, dass das Grab mit dem irdischen Leichnam Jesu seit Ostern leer war bzw. ist. Die mögliche positive Beantwortung dieser Frage begründet aber keineswegs den Osterglauben in einer hinreichenden Weise, denn dieser weiß zugleich um die grundlegende Bedeutung des alle geschichtlichen Kategorien sprengenden transgeschichtlichen Handelns des transzendenten Gottes in der Geschichte.

2.4.3.2 Auferstehung oder Auferweckung?

Zwar sind nach Menke die älteren neutestamentlichen Zeugnisse nicht unbedingt automatisch zutreffender als die jüngeren. Deshalb sieht er in dieser Frage die [angeblich ausschließlich apokalyptische] ältere Vorstellung von der Auferweckung durch den jüngeren, aber in seinen Augen angemesseneren Begriff der (aktiven und eigenmächtigen) Auferstehung Jesu in ihrer auf dem innergöttlichen Vater-Sohn-Verhältnis begründeten Einmaligkeit überholt.

Im Blick auf inhaltliche theologische Geltungsansprüche verschiedener Perikopen kann Menke allgemein zugestimmt werden, jedoch gerade nicht im Blick auf eine grundlegende *hermeneutische* Zugangsmöglichkeit zum Christusereignis, insbesondere zu den Ostergeschehnissen, wenn eine „Christologie von unten“ (d. h. im sachlichen Ausgang vom Menschen Jesus) aus der Perspektive eines historisch kritischen Glaubensbewusstseins entwickelt werden soll. Bei den Osterereignissen

ist deshalb auf die älteste und folglich für weiteres Verstehen grundlegende Zeugnissschicht im Neuen Testament zurückzugreifen: „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9). Hiermit ist die Anknüpfung des Osterverstehens an den frühjüdisch-apokalyptischen Verstehenshorizont (einschließlich der inhaltlichen Theozentrik alttestamentlichen Gottesverständnisses!) gewahrt, aus dem heraus das Geschehen im Sinne eines ersten Zugangs verstanden und zugleich neu begriffen werden kann (Durchbrechung apokalyptischen Denkens in den Schilderungen einer Hinwendung des Auferweckten zu den Jüngern [einschließlich des Sendungsauftrags]).

Der Sache nach ist es gerade die apokalyptisches Denken aufnehmende und durchbrechende, weil dies irdische Existenz der Menschen zu erneuern suchende, einmalige Auferweckung des toten Jesus durch den geschichtlich-übergeschichtlich handelnden Gott, die die christlich-theologische Grundlage für die eschatologische Vorstellung von einer Auferstehung der Toten bildet. Die Auferstehung der Toten setzt folglich die Auferweckung Jesu voraus, dessen Willen eben darin lag, in der Unterordnung seines Willens unter den väterlichen Willen Gott ganz Gott sein zu lassen und alles (gerade auch neues Leben!) allein von ihm zu erwarten und nicht von sich selbst. So lässt der Evangelist Lukas den sterbenden Jesus sagen: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46).

Exkurs: Zur Handlungstheorie und Freiheitstheorie Belá Weissmahrs und Pannenberg's anthropologischem Ansatz

Weissmahrs (Gottes Wirken in der Welt, 1973) Handlungs- und Freiheitstheorie, auf die sich u. a. Menke in seiner Vorstellung von einer denkbaren Handlungsfreiheit Jesu auch gegenüber Gott dem Vater beruft (einschließlich seiner Überzeugung einer [freien] eigenmächtigen Auferstehung Jesu von den Toten), knüpft an Thomas von Aquins Seins- bzw. Handlungsverständnis an, wenn er neben einem unvermittelten Schöpfungshandeln Gottes das durch Instrumentalursächlichkeit bewirkte göttliche Handeln in Welt und Geschichte mit einem thomasisch ontologischen Wirklichkeitsverständnis verknüpft (Hierarchie einer Partizipation am Sein bzw. der Wirklichkeit entsprechend des Fähigkeitsgrades zur Selbsttranszendenz eines Geschöpfes). Damit sieht Weissmahr die Grundlage für seine folgende These gelegt: „Je mehr ein endliches Seiendes an der Fülle des Seins partizipiert, um so mehr wirkt Gott in der Aktivität dieses endlichen Seienden ‚von innen‘, d. h. durch die ihm eigene Selbstaktivität und so – da die dem Geschöpf eigene Selbstaktivität zugleich unmittelbar von Gott her stammt – auf unmittelbare Weise...“ Verweyen und Menke folgen Weissmahr in seiner Übertragung dieser Argumentation auf den Begründungszusammenhang des Ostergeschehens: Die geschöpfliche Kraft der menschlichen Gottes- und

Nächstenliebe Jesu stelle zugleich auch die innerweltliche Ursächlichkeit für seine Auferstehung dar.

Dagegen verwarft sich H. Kessler (Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 1995) und hebt hervor: „Hier gibt es eben keine derartige Instrumentalursächlichkeit mehr. Nicht menschliche Liebe, nur Gottes Liebe ist stärker als der Tod. Und weil Gottes Liebe in diesem menschlichen Leben der Liebe ganz da sein konnte, darum ließ sie es nicht zu, dass dieses Leben vom Tode überwältigt wurde...“

Auch W. Pannenberg (Systematische Theologie) wendet sich gegen Verweyens (Th. Pröppers und Menkes) Schlussfolgerung, dass es eine ermächtigende Selbstständigkeit Jesu auch gegenüber Gott (dem Vater) gibt, die ihm als Menschen eine aktive Erlösungs(-mit-)ursächlichkeit zuschreibt. Für Pannenberg ist zwar eine anthropologische Freiheitstheorie nicht falsch, die das Geschöpfsein als eigenständiges Sein begreift, das zugleich auf Grund seines Geschaffenseins in konstitutiver Abhängigkeit vom göttlichen Sein steht.

Allerdings hält er eine solche Theorie für so abstrakt, dass sie der Faktizität menschlicher Sünde als Selbstverkehrung der eigenen schöpfungstheologischen Bestimmung auf allgemeiner anthropologischer Ebene nicht gerecht wird, wenn damit eine vorausgehende formale Willkürfreiheit gemeint ist. Eine solche Theorie wird für Pannenberg ebenfalls nicht der christologischen Besonderheit gerecht, dass Jesus keine formale Freiheit gehabt haben konnte, einen anderen Weg als den seiner göttlichen Sendung – unbeschadet der Frage nach den widergöttlichen Versuchungen – in vollem Gehorsam zu gehen.

Grundsätzlich, so Pannenberg, kann erst von formaler Freiheit gesprochen werden, wenn der Mensch bereits zuvor seine schöpfungstheologische Zielbestimmung (an)erkannt hat, von der er formal abweichen könnte. Das heißt, der Mensch muss erst etwas als etwas erkennen, damit er sich von diesem auch (zumindest formal) distanzieren kann. Damit liegt für Pannenberg der formalen Freiheit ein realer entwicklungspsychologischer Prozess im einholenden Erkennen der eigenen schöpfungstheologischen Grundbestimmung voraus. Wo der Mensch sich faktisch dieser Bestimmung verschließt, verliert er gerade dadurch seine Freiheit, die er durch die Entsprechung seiner Bestimmung erlangt hatte. Dies bedeutet, dass, wo der Mensch sich faktisch seiner Bestimmung öffnet und ihr entspricht, er reale Freiheit gewinnt.

Damit unterscheidet Pannenberg deutlich zwischen geschöpflicher Eigenständigkeit und materialer sowie formaler Freiheit. Erstere ist für ihn keine Willkürfreiheit, materiale Freiheit ist mit der Eigenständigkeit (noch) nicht gegeben, da sie erst im Anerkennungsvollzug der eigenen schöpfungstheologischen Bestimmung realisiert wird. Erst auf dieser Grundlage kann für Pannenberg von formaler Freiheit (im Sinne einer möglichen Entscheidung zu einem „Nein“ gegenüber Gott) gesprochen werden.

Auf den Sonderfall der Christologie bezogen bedeutet dies für Pannenberg: Jesus, weil er sich ganz und gar mit seiner Sendung im vollen Gottesgehorsam identifizierte, hatte zugleich keine formale Freiheit, dieser zu widersprechen. Dies bedeutet, für Pannenberg ist es nicht denkbar, dass Jesus sich gegen seine göttliche Sendung hätte entscheiden können, denn dies hätte beinhaltet, dass sich Jesus als Sohn Gottes gegen sein eigenes Sohnsein gerichtet hätte. Es würde ein Widerspruch in Gott selbst auftreten: Gott richtete sich gegen Gott.

Was ist davon zu halten? Auch wenn gerade katholische Theologie den Freiheitsbegriff um der willentlichen Partizipation am Erlösungswerk Christi hervorhebt, so sollte dennoch auch aus katholischer Perspektive ein formaler Freiheitsbegriff („von... weg“) in der Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses erst auf der Grundlage einer (material zu bestimmenden) Freiheit „zu jemandem“ entwickelt werden. Deshalb ist es christologisch undenkbar, dass sich Jesus im vollen Bewusstsein seiner göttlichen Sendung von dieser und damit von seinem willentlichen Gehorsam als Sohn Gottes gegenüber dem Vater hätte distanzieren können. Sein Sohnsein besteht gerade darin, den Willen des Vaters voll und ganz zu tun. Dies bedeutet, dass die bewusste willentliche Unterordnung Jesu unter den Willen des Vaters der Vollzug seines Gesandtheits als Sohn Gottes ist. So weit ist Pannenberg recht zu geben.

Allerdings sollte katholische Theologie schöpfungstheologisch eher bereit sein, den kreatürlichen, auch durch die Sünde nicht aufgehobenen Eigenstand des Menschen als Freiheit zu bezeichnen, allerdings ausschließlich als immanente Freiheit – als eine Freiheit der Wahl zwischen endlichen Gütern –. Denn in dieser (immanenten) Freiheit liegt der Kern der schöpfungstheologischen Identität des Menschen. Allerdings geht dem Menschen erst im Lauf seiner Selbstbewusstwerdung auf, dass er auf eine transzendente Zielbestimmung hin geschaffen ist, deren Erkenntnis und Anerkenntnis materiale Freiheit schenkt und formale Freiheit (sich davon distanzieren zu können) erst möglich macht.

2.5 Konsequenzen aus dem erkenntnistheoretischen Schlüssel des Osterglaubens für eine Christologie

2.5.1 Ostererkenntnis des Glaubens als „Brücke“ zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus in ihrer inneren Einheit

Der menschliche Hingabegehorsam Jesu wird (erst) mit Ostern zu einem eindeutigen Wirkzeichen göttlicher Herkunft und Sendung Jesu. Die eigene Vereindeutigung durch die Worte des Auferstandenen selbst (z. B. Lk 24,32) begründen die Erkenntnis des Glaubens, dass das „Zeichen Jesus“ (das vorösterlich auf Gott und seine rettende Herrschaft

hingewiesen hat) von Anfang seines irdischen Wirkens an tatsächlich gottmenschliches Realsymbol (gewesen) ist, das das Verkündigte selbst verkörpert (hat).

2.5.2 Kerygma als zentraler Brückenbegriff für das Verhältnis von Geschichte, Vernunft und Glaube

Geschichte als solche erzeugt keinen Glauben bzw. gläubige Erkenntnisgewissheit (gegen N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 2003, der behauptet, dass historisches Wissen über die Auferstehung Jesu auch ohne vorausgesetzten Glauben möglich ist; vgl. auch R. Swinburne, *Was Jesus God?*, 2008, und sein auf die Geschichte Jesu bezogenes Wahrscheinlichkeitsargument). Aber zugleich ist der christliche Glaube (Inkarnation!) auf die Geschichte verwiesen und angewiesen.

Wie kann aber die theologische Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Christusgeschehens in der Geschichte als beständiger Rekurspunkt und bleibende sachliche Grundlage des christlichen Glaubens aus der neuzeitlichen Perspektive historisch-kritischen Bewusstseins behauptet und in Geltung gesetzt werden, wenn ein „garstig, breiter Graben“ (Lessing) zwischen kontingenter Religionsgeschichte und historischer Kritik neuzeitlicher Vernunft besteht? Letztlich kann dies nur dadurch geschehen, dass sich der Auferstandene selbst im Kerygma (in der Verkündigung des Evangeliums) durch alle Zeiten hindurch präsent setzt (vgl. Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, Art. 7: „Um dieses große Werk zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen... Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“; vgl. Luther: „viva vox Evangelii“; s. auch Offenbarungskonstitution des II. Vat, Art. 8). Auf diese Weise wird das Verhältnis zwischen der (kontingenten) Geschichte Jesu und neuzeitlichen Verstehen zum jeweils neuen Glaubensereignis. Dieses schafft auch und gerade dem kritischen Bewusstsein Gewissheit, es im Kerygma mit dem lebendigen Jesus Christus selbst zu tun zu haben, der die Transzendenzverfasstheit menschlicher Existenz (einschließlich seiner Vernunft) durch die „Torheit des Kreuzes“, d. h. durch göttliche Weisheit erhellt und sie in Umgestaltung erfüllt. Die vor diesem Hintergrund richtige Formulierung Bultmanns „Christus ist ins Kerygma auferstanden“ bedarf aber der Präzisierung durch eine Aussage, die seine für den Glauben wahre und reale österliche Eigenexistenz auch unabhängig vom Kerygma, d. h. transkerygmatisch, zum Ausdruck bringen kann: „Der Auferstandene und Erhöhte setzt sich selbst im Kerygma gegenwärtig und geht doch in diesem nicht auf“.

2.5.3 Kirche als unabdingbares Instrumentum des Kerygma

Unabhängig von der Frage, ob und inwiefern die Vorstellung einer Vermittlung zum Offenbarungsbegriff selbst gehört oder zu diesem erst in einem zweiten Schritt hinzutritt, insofern Vermittlung der Grundstruktur menschlicher Existenz geschuldet ist, kann das kerygmatische Verhältnis zwischen Christus und dem zum Glauben Kommenden nicht ohne die Vermittlungskategorie der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und sichtbare Trägerin der liturgischen Verkündigung gedacht werden. Das Kerygma als Ereignis des Sich-selbst-zu-Gehör-Bringens des lebendigen Wortes Gottes kann sich nur dort vollziehen, wo diesem göttlichen Subjektsein in der Geschichte und durch die Geschichte hindurch ein zeichenhaft-medialer Raum bleibend gegeben wird, an dem und durch den es selbst kerygmatisch wirken kann: Dieser Raum ist die Gemeinschaft der Glaubenden, deren Verkündigungsvollzüge reales Wirkzeichen des göttlichen Sich-selbst-zu-Gehör-Bringens darstellen, in dessen bleibenden Dienst sie ja stehen. Die Kirche ist sowohl *creatura verbi* („Geschöpf des Wortes“: Luther) im Sinne von *creatura Christi*, da sie in seinem Verkündigungswirken gründet, und darin zugleich von Gott dauerhaft in seinen zeichenhaft-medialen Dienst genommen, um alle Kreatur in Christus zusammenzuführen.

3. Biblische Christologie

3.1 Zentrale theologische Inhalte

3.1.1 Bund und Thora

(Basisliteratur: H. Frankemölle, Hg., *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 1998; *Redet Wahrheit – Dabru emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog*, E. Dirscherl u. a., Münster 2004; E. Schönemann, *Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie*, Göttingen 2006; C. Dohmen/C. Frevel, Hgg., *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel*, Stuttgart 2007).

Bund und Thora sind aufeinander bezogen, da die Thora (ursprünglich Weisung/Unterweisung) als „Gestalt gewordene Verbindung zwischen Gott und seinem Volk“ (Crüsemann) zu verstehen ist. Allerdings gilt dies vor dem Hintergrund eines universalen „Prae“ („Voraus“): In rabbinischer Tradition werden die sieben Gebote beim Noah-Bundschluss als universale Thora gedeutet (vgl. auch N. Lohfinks Beschreibung des Zusammenhangs von Bund und Thora; ders., *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg i. Br. 1989).

Der Bundesbegriff [hebr.: berit] im AT:

- Autoritative Setzung eines Gemeinschaftsverhältnisses
- Mehrere Bundesschlüsse (in Jesus Sirach ist von „Bünden“ die Rede)
- Erweis der erwählenden Güte und Treue Gottes
- Miteinschluss der Vergebung und Barmherzigkeit gegenüber Israel (niemals aber eine Aufkündigung des Bundes von Seiten Gottes)
- Schluss eines Bundes an entscheidenden Wendepunkten Israels: identitätsbestimmend für Israel
- Der Noahbund weist als Grundlegung auf die universale Heilswirksamkeit des Gottesbundes mit Israel gegenüber der Völkerwelt hin (vgl. Jes. 2,2-4; Micha 4,1-3).

Entscheidend für die Interpretation des alttestamentlichen Bundesbegriffes in seiner Bedeutung für das Neue Testament ist Jeremia 31,31-34. Ohne christologische Vorvereinbarung lässt sich folgendes sagen: Es wird dort ein „neuer Bund“ angekündigt. Dies geschieht im Blick auf eine eschatologische Überbietung der bisherigen Bundesschlüsse: Gott wird mit seinem letzten und unüberbietbaren Wort Israel die Fähigkeit schenken, die Thora zu halten. Es wird aus der Perspektive dieser Perikope der letzte und abschließende Bund Gottes mit seinem Volk nach der Errettung aus dem Exil sein. Damit steht dieser „neue Bund“ auf gewisse Weise in Kontinuität zu den vorherigen Bundesschlüssen: Gottes bleibendes Eigentumsrecht manifestiert sich in der Sündenvergebung wie im bleibenden Anspruch der Thora.

Im Neuen Testament findet sich dieser Begriff des „neuen Bundes“ bei Lukas (Lk 22,20) wieder (vgl. auch 1Kor 11,25). In der lukanischen Abendmahlsperikope wird aber deutlich, dass der „neue Bund“ nicht im ekklesiologischen Rahmen zu verstehen ist (Kirche als neuer Bund gegen Israel als alter Bund). Vielmehr liegt diese Perikope auf der Linie von Jeremia 31 und ist soteriologisch-eschatologisch zu verstehen, d. h. als Erneuerung des Bundes Gottes mit seinem Volk, wobei die Sünden vergebende Wirkung über Israel auch auf die Völkerwelt hinauszielt. Dies bedeutet, dass mit dem „neuen Bund“ ein neues, eschatologisches Gottesverhältnis angebrochen ist, das sich in der Möglichkeit universaler Sündenvergebung und Gottesnähe durch und in Jesus Christus zeitigt bzw. manifestiert.

3.1.2 Reich Gottes

Für die Synoptiker ist das Reich Gottes [basileia tou theou: „Königsherrschaft Gottes“] entscheidender Inhalt der Botschaft Jesu. Aber bereits im AT gewinnt die Aussage bzw. das Bekenntnis „JHWH ist König“ (in staatlicher Zeit) zentrale Bedeutung. Die terminologischen Abstraktbildungen (Königtum, Königsmacht, Königsherrschaft und Königreich) sind zwar erst relativ spät (s. Ps. 103, 19; 22,19; auch 1 Chr 29,11 und Ps. 114,2) und die Auffassung vom Königtum JHWHs sind aus vorstaatlicher Zeit nicht belegt. Dennoch gibt es bereits in vorstaatlicher Zeit einen engen Zusammenhang zwischen der Vorstellung vom Reich Gottes bzw. der Herrschaft Gottes und der des transzendenten personalen Vätergottes, der sich seinen Auserwählten offenbart, sie zusammenfügt, ihnen solidarisch ist, sie rettet und schützt. Bei der Sesshaftwerdung Israels kommt es zu einem Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs gegenüber Fremdgöttern. Die Rettertaten Gottes gelten als seine Gerechtigkeitserweise. Bei der Konstituierung der Monarchie Davids und der Zentralisierung des JHWH-Kults im dortigen Zions-tempel führen zu einer neuen Reich Gottes-Vorstellung: Es wird die Souveränität JHWHs gegenüber allen fremden Göttern und Mächten, gegenüber Israel, aber auch gegenüber der gesamten Welt hervorgehoben. Gott ist Allherrscher in Schöpfung und Geschichte.

Die vorexilische Prophetie beklagt die Pervertierung des theokratischen Ideals: Gottes am Zion offenbare Königsherrschaft drängt zum Gericht gegenüber allem Widergöttlichen in Israel und in der Völkerwelt. In der exilisch-nachexilischen Prophetie kommt es zu einer Eschatologisierung (Anknüpfung an ‚Umkehr im Gericht‘ und Errettung eines Restes) der Vorstellung vom Reich Gottes/Königtum Gottes: Der neue Exodus Israels nach Zion als Zeugen des Königtums JHWHs lässt ein universales Friedensreich von Zion her erwarten. Die spätere Apokalyptik knüpft hieran an. Sie unterscheidet aber das Königtum JHWHs scharf von innerweltlich heidnischen Großreichen als metahistorisches Gegenüber. Dennoch bleiben Bezüge zu Israel (Glaubensbewährung und Errettung) und sogar zu politischen Mächten (ihre instrumentale Indienstnahme durch Gott für seine Zwecke; s. z. B. Dan 1,1f.) bzw. im Sinne einer Opposition von Anti-JHWH-Mächten (vgl. Dan 7). Nach der apokalyptischen Vernichtung aller widergöttlichen Mächte erfüllt die Königsherrschaft Gottes (dem Menschensohn als Repräsentanten Gottes übergeben) die ganze, vom Bösen befreite Schöpfung.

Im Frühjudentum gewinnt die eschatologische Hoffnung auf Befreiung Israels aus der Knechtschaft an Raum. In apokalyptischer Färbung dieser Hoffnung wird eine neue Geschichte von Gott her erwartet. Dies überschneidet sich mit einer Messiaserwartung. So kommt es zu den Vorstellungen eines messianischen Reiches vor dem neuen Äon (4 Esra) oder eines ewigen Messiasreiches.

Im Neuen Testament verwendet Jesus gemäß der Synoptiker den Begriff Reich Gottes ausschließlich eschatologisch. Die Gerichtssituation in der prophetischen Verkündigung des

Täufers wird abgelöst durch die Proklamation des eschatologischen Heils für Israel, wobei jedoch denen von Jesus das Gericht angesagt wird, die die in ihm erfahrbare Zuwendung Gottes zurückweisen.

Insbesondere sind die „Armen“ Adressat der Reich Gottes-Verkündigung Jesu (Lk 6,20ff; vgl. Mt 5,3). Jesus sagt durch sein Wirken die Nähe des Reiches Gottes an. Im Gleichnis wird der Beginn dieses Reiches als ein unscheinbares Ereignis beschrieben, das aber eine überwältigende Wirklichkeit annehmen wird. Das Reich Gottes wird von den Synoptikern als von Jesus zugesagtes Geschenk beschrieben, das den Hörer/die Hörerin der Botschaft zugleich vor eine radikale Entscheidungssituation stellt. Die Ansage des Reiches Gottes gilt als Sammlung des ganzen eschatologischen Volkes Gottes und verlangt eine globale ethische Verantwortung. Die Auferweckung Jesu wird im Neuen Testament als Bestätigung und erste Realisierung des eschatologischen Inhalts des Reiches Gottes verstanden.

3.1.3 Sündenvergebung

Im Alten Testament besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Sündenvergebung und der Sinaioffenbarung Gottes sowie zwischen der Sündenvergebung und dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes allgemein: Die Heiligkeit Gottes in seinem offenbarten Namen ermöglicht und erfordert die Heiligkeit des Volkes (Lev 11,44). Um seines heiligen Namens willen wird um Vergebung gebeten (Ps 79). In der prophetischen Fürbittetradition werden insbesondere die eschatologischen Vergebungsaussagen innerhalb der davidisch-messianischen Überlieferung oft mit der Rede von der Bundeserneuerung verknüpft. In der nachexilischen Gemeinde tritt dann die kultische Sühnepraxis zur Sündenvergebung hervor. Ob der deutsche Begriff Sühne (der aus der germanischen Rechtsprache stammt, im Althochdeutschen ein Gerichtsurteil meint, im Mittelhochdeutschen die Beilegung eines Rechtsstreits und ab dem 18. Jahrhundert die Bedeutung von Strafe eines Verurteilten bzw. eine schuldäquivalente Wiedergutmachung annimmt) eine adäquate Übersetzung für das zugrundeliegende hebräische „kipper“ (vgl. auch kapporät = in trad. Übersetzung „Sühnort“) bedeutet, kann bezweifelt werden. Die Opferblutriten in nachexilischer Tempelzeit stellen folgenden Vorgang sinnbildlich dar: Gott nimmt die Sünden des Volkes (vor allem am großen Versöhnungstag [jom kippur] einmal im Jahr) hinweg, wobei das Tieropfer nur Medium dieser Sündenvergebung und nicht selbst das Sünden vergebende Subjekt ist. Dadurch wird das Volk ermächtigt und aufgefordert, auf diese Gnade Gottes im Sinne der Hingabe zu antworten.

Kurzer Exkurs zum Tun-Ergehen-Zusammenhang: Im Alten Testament finden sich zahlreiche Stellen (die Hiob-Geschichte durchbricht auf gewisse Weise den Tun-Ergehen-Zusammenhang und stellt ihn in der Rahmenerzählung doch wieder her), an denen die Sünde als eine Macht beschrieben wird, die sich mit Hilfe der Zustimmung ihrer Täter letztendlich gegen diese selbst richtet und daran von Gott nicht gehindert wird. An anderen Stellen werden die negativen Folgen einer Sünde eher als aktives Vergeltungshandeln Gottes verstanden. B. Janowski und A. Schenker sehen durch ihre exegetischen Studien diese Alternative durchbrochen: Die Buße des Sünders gilt im AT häufig als das von JHWH gewährte Mittel einer heilvollen Zukunft, die der Sünder ergreifen darf.

Wenn im Neuen Testament Jesus Christus von Paulus in Röm 3,25 als „hilasterion“ („Sühneort“/„Sühnemittel“) bezeichnet wird, dann ist dies nicht in einem Satisfaktionssinn zu verstehen (wie dies im Mittelalter so verstanden wurde), als ob der zornige durch ein Sündopfer beschwichtigt werden müsste. Stattdessen ist „hilasterion“ so zu verstehen, dass Gott den Tod Jesu nicht gewollt hat, sondern in der Selbsthingabe Jesu gegenwärtig und am Werk war, um den Tod als Folge der Sünde (und folglich diese mit ihm zugleich) zu entmachten und in der Auferweckung Jesu zu überwinden. Damit ist „hilasterion“ der Ort, an dem Gott als Sitz seiner Barmherzigkeit die Sünde besiegt (vgl. den Bundschluss in Ex 24,8), unabhängig von der exegetisch umstrittenen Frage, ob und inwiefern der Begriff des hilasterion auch ausdrückliche Parallelen zu seinem im opferkultischen Kontext des jom kippur-Tages verwendeten hebräischen Pendant „kapporät“ aufweist oder eher unkultisch zu verstehen ist.

Kurzer Exkurs zu René Girards Thesen (im Gefolge auch R. Schwager): Für Girard sind alle kultischen Opfer sakral überhöhte Gewalt, die immer aus menschlichem Sich Vergleichen als Rivalität und gegeneinander gerichteter Aggression entsteht, deren einziger Ausweg aus der Entladung entgegen gesetzter Gewaltaggressionen auf einen „Dritten“, den „Sündenbock“, besteht. Eine theologische Kritik an Girards Thesen müsste deutlich machen, dass er die Erlösung Christi auf eine bloße Aufdeckung dieser keineswegs automatischen menschlichen Vorgänge, die zudem zu monokausal gedacht sind, verkürzt.

Die Theologen Dalferth und F. Wagner fordern angesichts der Thesen von Girard den völligen Verzicht auf den Opferbegriff. K. Berger sieht hingegen wie Menke das Problem in einer Reduzierung des Opferbegriffes auf Gewalt, Unterdrückung und Selbstaufgabe. Ohne diese Reduzierung ließe sich am Opferbegriff im Sinne der freiwilligen Hingabe festhalten.

Grundsätzlich sollte meines Erachtens folgendes gelten:

Die Heil schaffende und darin Sünde vergebende Macht Gottes vollzieht sich gerade in der Person des sich mit seiner Sendung ganz, d. h. bis zum gewaltsamen Tod identifizierenden Sohnes, durch den Gott selbst den Tod und die Sünde „von unten“ bzw. „von innen“ her entmachtet. Dies bedeutet, Gott nimmt durch Tod und Auferweckung Jesu den trennenden Charakter des allgemein von der Sünde bestimmten Todes und eröffnet dadurch neues Leben. Die Sündenvergebung und Heilwerdung des Menschen gründet deshalb in der göttlichen Selbsthingabe an die Menschen (sacrificium) und trägt dabei zugleich äußerlich viktimale Gestalt (Jesus wird zum „Opfer“ von fremder Gewalt).

3.2 Zum Verhältnis von Person und Werk Jesu: Zentralität der Botschaft oder des Boten?

Besteht die zentrale Grundausrichtung der Christologie im Reich Gottes oder in der Person Jesu Christi selbst? Während sich traditionelle Theologie und Spiritualität in ihrer Christozentrik auf Paulus beruft (bei dem allerdings die Soteriologie den entscheidenden Rahmen seiner Christozentrik bildet), hängen liberale Theologen des 19. Jahrhunderts und ihre Nachfolger, aber ebenso Anhänger der neueren politischen Theologie in einer allerdings völlig anderen Argumentation dem Gedanken einer Reich-Gottes-Zentralität (siehe z. B. J. Sobrinos Überzeugung einer wirklich ultimativen Letztverbindlichkeit des Reiches Gottes, die erst die Letztverbindlichkeit Jesu begründet) an. Diese sehr unterschiedliche Gewichtung von Bote oder Botschaft hängt entscheidend an der Verhältnisbestimmung von Gott-Vater und Jesus. Je deutlicher Jesus theologisch Gott gegenüber gestellt wird, umso deutlicher tritt entweder eine Theozentrik der Botschaft vom Reich Gottes oder sogar nur noch das Reich Gottes selbst als „Sache (Jesu), die weitergehen muss“ (Exeget W. Marxsen) hervor, um die es der Theologie (insbesondere Christologie!) gehen sollte.

Je deutlicher aber Jesus mit Gott selbst (als Gebetsadressat) identifiziert wird, desto stärker wird daraus eine Christozentrik ohne Zentralität der Reich Gottes-Botschaft.

Für Schürmann und M. Hengel, A.M. Schwemer, Jesus und das Judentum, 2007, gehören die Wirksamkeit der Verkündigung(-staten) Jesu und der in naher Zukunft erwarteten wunderbaren eschatologischen Vollendung untrennbar zusammen. In den Worten und Taten Jesu und damit in seiner Person erweist sich das Reich Gottes als bereits wirksam herannahend.

Das Schicksal des Reiches Gottes hängt entsprechend des bedingungslosen Heilswillens Gottes am Schicksal Jesu bzw. Geschick(-tsein) Jesu vom Heil wollenden Gott. Zentral ist damit das in Person und Wirken Jesu herangekommene Reich Gottes, d. h. das göttliche Heil in, mit und

durch Jesus. Die Grundvoraussetzung sagen zu können und zu müssen, dass das Schicksal Jesu Christi auch das Schicksal des Reiches Gottes bedeutet, ist die Ostererkenntnis der Selbstidentifizierung Gottes mit seinem Sohn Jesus.

3.3 Die Präexistenzvorstellung (vor allem Phil 2,6-11; auch Joh 1,1ff)

Die eindeutige Identifizierung Jesu als Sohn Gottes ist nachösterlich. Dennoch muss gefragt werden, wie ein galliläischer Jude, der ans Kreuz genagelt wurde, etwa 25 Jahre später im Mittelpunkt eines Hymnus über seine Gottgleichheit, an der er nicht festhielt (Phil 2,6-11), stehen kann. Für M. Hengel hat sich in diesen 20 Jahren christologisch mehr ereignet als in den folgenden 7 Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas. Anstatt wie die frühere religionsgeschichtliche Schule (H. Gunkel, J. Weiß, E. Troeltsch, W. Wrede, R. Otto) die Hoheitstitel „Sohn Gottes“ und „Kyrios“ unterschiedslos als Nachweise für die religionsgeschichtliche These von der hellenistisch geprägten Apotheose (Erhebung eines Menschen zum Gott) des Gekreuzigten zu sehen, weist Hengel demgegenüber nach (vgl. auch Hurtado unter 2.2), dass Paulus den Titel „Sohn Gottes“ gerade dort vermeidet, wo seine Adressaten im Umfeld von Mysterienreligionen leben (vor allem Dionysoskult und Mithraskult, der von einem Gott-Vater ausgesandten, von einer Jungfrau geborenen Rettergott, der einen Stier tötet, dessen Blut und Samen Fruchtbarkeit der Erde schenken, auf die sie fallen). Die Formulierung „Sohn Gottes“ geht stattdessen auf feste vorgeprägte Formeln zurück, bei denen Gott das Subjekt ist, der Sohn das Objekt, das Prädikat ein Verb des Sendens, dem ein dann die Heilsbedeutung des Sendens erläuternder Finalsatz („damit...“) folgt. Deshalb ist der „Sohn Gottes“-Titel keine Apotheose, sondern Beschreibung der Einzigartigkeit des göttlichen Heilsgeschehens („kyrios“ hingegen beschreibt das Verhältnis Jesu zu den Gläubigen); die heidnische kyrios-Verwendung bei Göttern wird jedoch im Zuge der Missionierung in die liturgischen Traditionen integriert, ohne damit den jüdischen Ursprung (Umschreibung des Namens JHWH durch adonaj = kyrios) der kyrios-Betitelung Jesu bei griechisch sprechenden Christen leugnen zu müssen.

Tendenziell stimmen die Exegeten darin überein, dass die neutestamentliche Präexistenzchristologie auf dem Boden der jüdisch-palästinischen Tradition formuliert worden ist. Dazu gibt es zwei exegetische Antwortversuche: A) K. Berger: Erkennbarkeit des vorösterlichen Jesus als Christus; frühe Präexistenzaussagen versuchen von den Voraussetzungen jüdischer Mystik her, das christologische Geheimnis zu erfassen (griech. Sprechendes Judentum [z. B. Philo v. Alexandrien] kennt die Präexistenz von Weisheit und/oder Logos als allerdings unpersönliche

quasi-göttliche Hypostasen). Des weiteren kann eine theologische Gestalt als Beziehung einer himmlischen Größe zu einem konkreten Menschen verstanden werden, was dann zur Vorstellung einer einzigartigen Heilspräsenz Gottes in Jesus weiterentwickelt worden sein könnte. B) Merklein: Nachösterliche Identifizierung des Gekreuzigten mit der präexistenten Weisheit, anstatt wie in frühjüdischer Tradition die Thora und den Tempel mit ihr zu identifizieren.

4. Nachneutestamentliche Entwicklungen der Christologie

4.0 Vorbemerkungen zum Verhältnis des christlichen Glaubens und der griechischen Welt

A. v. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, ⁴1909) richtet sich mit seiner These der Hellenisierung des Christentums als Abfall von den christlichen Ursprüngen gegen die Überzeugung von D. F. Strauß (gest. 1874), dass die kontingente Geschichte Jesu bloße Vermittlerin allgemeingültiger Ideen ist. Vielmehr hält Harnack einen geschichtlichen Kern des verkündigenden Jesus für wahr, der durch spätere Verfälschungen entstellt worden ist. Insbesondere führte die Hellenisierung nach Harnack zu einem dogmatischen, verbegrifflichten und verinstitutionalisierten Christentum. Stattdessen bestehe aber das Wesen des Christentums aus Jesu sich entwickelndem Sohnesbewusstsein, ganz in der messianischen Sendung vom Vater zu stehen, ihn und sein Reich bzw. die Rechtfertigung des Sünders zu verkünden. Ebenfalls sieht Harnack (aus ähnlichen Gründen wie Marcion) eine von ihm bekämpfte Judaisierung des Christentums in der römischen Kirche, da sie wie das Judentum eine menschliche Werkgerechtigkeit als Weg zum Heil propagiere. Deshalb lehnt Harnack das Alte Testament ab. (Sehr kritisch ist hier einzuwenden, dass im Alten Testament alles rechte Tun ausschließlich auf der Grundlage des von Gott zuvor frei geschenkten Bundes und seiner Thora möglich und nötig ist).

R. Bultmann, der selbst ursprünglich Anhänger der liberalen Theologie war, würdigt dennoch bei seiner Abwendung von ihr 1924 das neue Verständnis geschichtlicher Zusammenhänge und ihre Kritikfähigkeit, hält aber ihre historischen Erkenntnisse für zu schmal, als dass sie Grundlage des christlichen Glaubens sein könnten. In seinem Buch ‚Jesus‘ von 1926 präsentiert Bultmann einen konstruktiven Gegenentwurf zur liberalen Theologie: Er stimmt mit der dialektischen Theologie (z. B. Karl Barth) überein, dass es keine Gotteserkenntnis von „unten“ geben kann. Jesus soll darum nicht als historische Figur untersucht werden, sondern es geht um das durch ihn verkündete Kerygma: Verkündigung ist nach Bultmann in ‚Kirche und Lehre im

Neuen Testament' (1929) die Ansprache des Menschen durch Gott, die ihm ein existentielles Sich-Verstehen ermöglicht (existenziale Interpretation des NT). 1941 entwickelt er in seinem Werk ‚Neues Testament und Mythologie‘ das Programm der Entmythologisierung als Existentialisierung biblischer Mythen.

Dem gegenüber steht vor allem J. Ratzinger [Benedikt XVI.], der in einem anderen Verstehenszusammenhang die Hellenisierung (vor allem im Sinne der Aufnahme des Logosgedankens) gerade nicht als Abfall von den Ursprüngen, sondern sie auf Grund der Analogsetzung von göttlichem Logos und menschlicher Vernunft als wesentliche Selbstentfaltung des christlichen Glaubens sieht. Diese Selbstentfaltung sieht Ratzinger drei Enthellenisierungswellen ausgesetzt, die er sehr kritisch bedenkt: 1. Reformation (sola scriptura gegen natürliche Vernunftkenntnis), 2. Liberale Theologie des 19./20. Jahrhunderts (Harnack) und 3. Postmoderner Pluralismus (Auffassung, dass der Hellenismus lediglich eine Kultur unter vielen ist).

Für Lüning enthält die Hellenisierung des Christentums sowohl entfaltende Momente als auch entstellende: Das griechische Logosdenken vertieft und plausibilisiert zwar das universale Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Es kommt aber zugleich durch die mittelplatonisch/neuplatonische Unterordnung des Vielen bzw. Körperlichen unter das Eine bzw. Geistige zu einer Abwertung der Materie. Gegen letzteres steht aber der Inkarnationsgedanke; vgl. hierzu auch A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*,²1978). Es ist deshalb eine präzise Analyse des jeweiligen kulturellen Kontextes des christlichen Glaubens notwendig, um erkennen zu können, ob und wo bzw. inwieweit christlicher Glaube im Prozess seiner jeweiligen Inkulturation verfälscht oder vertieft worden ist; s. hierzu P. Lüning, *Glaube, Vernunft und Willen*, in: *ThRev* 103 (2007) 361-374; s. auch ders., *Glaube und (Un-)Kultur. Eine Gretchenfrage nicht nur für den Anglikanismus*, in: *KNA (Ökumenische Information)* 16.9.2008.

4.1 Alexandria und Antiochia: Zwei theologische Schulen

4.1.1 Alexandria:

- Betonung der Subjekteinheit Christi (Vorwurf einer Vermischungschristologie seitens der Antiochener]
- Vordenker Origenes (185-254): neuplatonisch beeinflusst: Vielheit ist ein defizienter Modus von Einheit; Identifikation Gottes mit dem (absolut) Einen, das alle Prädikationen transzendiert; der zwar ungeschaffene, da von Gott selbst gezeugte Logos hat aber Prädikate. Er kann deshalb an Gott nur partizipieren und ist ihm deshalb untergeordnet (ontologischer Subordinatianismus). Erlösung geschieht durch Rückkehr der präexistenten höheren Teile des Menschen (Seele) in

die Gemeinschaft mit Gott. Die Inkarnation wird deshalb gedacht als Verschmelzung des Logos (Sohnes/Wortes) Gottes mit lediglich den „höheren Bereichen“ des Menschen (Seele). Dadurch bereitet Origenes die Logos-Sarx (Fleisch)-Christologie des Eusebius von Caesarea mit vor, in der der Logos ausschließlich mit der Seele Christi verschmelzt und der Leib Jesu lediglich ein Instrument des Logos darstellt, da er das einzige Bewegungsprinzip des Leibes darstellt. Der Logos ist damit nicht dem Schicksal des Körpers unterworfen.

- Arius (wird in Nizäa 325 verurteilt) folgt dem alexandrinischen bzw. mittel- und neuplatonischen Denken in der Betonung der absoluten Transzendenz Gottes (Gott ist ungeworden, ungezeugt, unveränderlich). Deshalb kann es keine Emanation aus Gott (entsprechend des Origenes) geben und auch kein Hervorgehen (wie bei Eusebius in einem zeitlichen Sinn). Stattdessen hält Arius den Sohn für aus dem Nichts durch den Vater erschaffen: „Es gab eine Zeit, da er nicht war“. Jesus bzw. der Logos hat damit eine wandelbare Natur im Unterschied zu Gott selbst. Deshalb betont Arius, dass Gott-Vater und Logos einander unähnlich (anomoios) sind.

- Athanasius von Alexandrien kämpft gegen diesen essentiellen Subordinationismus der Arianer an. Er hält den Logos für gleichwesentlich mit dem Vater (homoousios). Er bleibt aber dem alexandrinischen Logos-Sarx-Schema in der Inkarnationslehre verhaftet.

4.1.2 Antiochener/die antiochenische Schule

- Ihre Christologie wurde häufig als Trennungschristologie bezeichnet, da die besondere Betonung der wesenhaften Einheit von Vater und Logos dazu führt, deutlicher von dem Logos und dem Menschen Jesus als zweien zu sprechen. Dies bedeutet, je stärker Vater und Logos als wesenseins gedacht werden, um so größer wird der ontologische Abstand in Jesus Christus zwischen dem göttlichen Logos und der Menschheit Jesu.

- Die Einheit Jesu Christi ist deshalb keine ontische bzw. substantielle, sondern eine Einheit im Vollzug von Vertrauen und Liebe

- Gewisse Vorläufer dieser Schule waren Ignatius von Antiochien (ungeschmälertes Gottsein und Menschsein Jesu Christi), Justin der Märterer (durch gott-väterlichen Willensakt tritt der zuvor ununterscheidbare Logos aus dem Vater in einem tendenziell geschöpflichen Sinn hervor) und Irenäus von Lyon (tendenzielle gnostische Gleichsetzung von göttlicher Erlösung und Belehrung/Erziehung durch die menschliche Befähigung zur Partizipation am göttlichen Urbild in Jesus Christus).

- Paul von Samosata (gest. 272), späterer Bischof von Antiochien, hängt tendenziell einer modalistischen Trinitätslehre an (Vater, Sohn und Geist sind letztlich drei verschiedene Erscheinungsweisen des einen Gottes). Das „homoousios“, d. h. die Wesenseinheit von Vater und Sohn, verwendet er zur Stützung seiner Position. Jesus selbst wird mit dem Geist bzw. der Kraft aus der Einheit des Vater-Logos begabt.
- Marcellus von Ancyra (gest. 374) bekämpft mit dem Alexandriner Athanasius zusammen (!) den Arianismus, allerdings mit völlig anderen Argumenten: Vater und Sohn bilden eine einzige Hypostase. Der Logos ist eine in Gott ruhende Kraft, die als Wirkkraft nach außen alles irdisch Kontingente im Dasein hält (so wie auch die menschliche Natur Christi). Im Unterschied zu Alexandria zeigt sich hier das antiochenische Logos-anthropos-Schema: Nicht Leib und Logos werden in der Person Jesu Christi verbunden, sondern der Mensch Jesus (als ganzer) steht dem Logos gegenüber und wird zum Ort der Einwohnung des göttlichen Logos.
- Ebenfalls tendenziell antiochenisch denken Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia.

4.2 Die Konzilsentscheidungen

4.2.1 Nizäa (325 n. Chr.)

- Das Konzil von Nizäa richtet sich mit der Verurteilung der Formulierung „en pote hote ouk en“ [„Es gab eine Zeit, da er nicht war“] ausdrücklich gegen Arius, der Jesus als vollkommenes Geschöpf und damit als zeitlich geworden versteht, aber auch gegen die Lehre von Paul von Samosata und später Marcellus von Ancyra, dass Gott als eine einzige monás bzw. eine einzige hypostasis zu verstehen und der Logos zusammen mit der Schöpfung aus Gott hervorgetreten sei.
- Die Lehre des Konzils von Nizäa besagt positiv: Der ewige Sohn Gottes geht durch „Zeugung“ aus dem Vater hervor [„Als Einziggeborener gezeugt vom Vater“]. Diese Aussage richtet sich gegen eine Gleichsetzung des „Hervorgangs“ des Sohnes Gottes mit dem Akt der Schöpfung. Innergöttliche Zeugung und nach außen gerichtete Schöpfung sind grundverschiedene Handlungsweisen Gottes.
- Die nizänische Aussage „Gott aus Gott“ richtet sich gegen die Vorstellung einer ontologischen oder chronologischen Nachordnung des Sohnes gegenüber dem Vater: Vater und Sohn sind wesensidentisch, aber relational unterschieden: Der Vater ist ungezeugt – der Sohn ist vom Vater gezeugt.
- Die zentrale Entscheidung Nizäas liegt in der auf das Sohnsein gerichteten Formulierung „homoousios to patri“ („wesengleich mit dem Vater“). Sie richtet sich gegen Arianer (die

radikalen Arianer sprechen mit Blick auf das Vater-Sohn-Verhältnis von „anhomoios“ [„unähnlich“], die gemäßigten Arianer von „homoios“ [„ähnlich“], die konzilsnahen Arianer von „homoiousios“ [„wesensähnlich“]. Ebenso wendet sich das „homoousios to patri“ von Nizäa gegen die Lehre des Alexandriner Eusebius von Cäsarea, dass die drei göttlichen Hypostasen nicht wesensgleich sind, sondern die Hypostase des Sohnes der des Vaters ontologisch untergeordnet ist (Subordinationismus).

- Folgendes Problem tritt allerdings auf: Da „ousia“ („Wesen“) und „hypostasis“ zur Zeit von Nizäa noch nicht begrifflich scharf voneinander geschieden sind (und bei den Arianern beides sogar gleichgesetzt wird), kommt es in der Folgezeit zu schwerwiegenden Missverständnissen: Die Formulierung „gleichen Wesens mit dem Vater“ könnte einen Ditheismus heraufbeschwören, die andere mögliche Übersetzung „eines Wesens mit dem Vater“ die Gefahr eines Vater und Sohn ontologisch **un**unterscheidbaren Modalismus/Sabellianismus. Letzteres ist der Vorwurf der Arianer an Nizäa. Deshalb kommt es zur Forderung einer Rehabilitierung des Arius von Seiten mehrerer Bischöfe.
- Die nizänische Betonung der Wesenseinheit von Vater und Sohn folgt eher dem antiochenischen Interesse, innergöttlich weniger deutlich als vielmehr zwischen Gott und Mensch zu unterscheiden.

4.2.2 Konstantinopel (381 n. Chr.)

- Die drei Kappadokier (Basilus der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa) sorgen mit der Formel „eine Wesenheit [ousia] in drei Personen [treis hypostaseis]“ für die Vereinbarkeit des eher antiochenischen Axioms homoousios mit der alexandrinischen Unterscheidung von drei Hypostasen in Gott; damit werden zwei trinitätstheologische Irrtümer abgewiesen, der alexandrinische Subordinationismus und der antiochenische Modalismus/Sabellianismus.
- Bald kam es nach dem Konzil von Nizäa zu einem Streit zwischen den „Altnizänern“ (z. B. Eunomius: In der einen „ousia“ sind gezeugter und ungezeugter Gott unähnlich: Anhomöer; Rückkehr zu einer fast modalistisch gedachten Trinitätslehre, da sie in der Formulierung „eine Wesenheit – drei Hypostasen“ Subordinationismus vermuteten) und den „Neunizänern“, die für die Dreihypostasenformel eintraten. Diese Trennung ging sogar quer durch die Ortskirche von Antiochia. Der Vorwurf der Altnizäner an die Neunizäner war: Ihr seid Pneumatomachen (der Sohn ist vom Vater gezeugt, der Geist ist aber bloß „Geschöpf“ des Sohnes).

- Das Konzil von Konstantinopel klärt daraufhin ohne direkte Mitwirkung der drei Kappadokier, dass der Heilige Geist ebenso wie der Sohn „eines Wesens mit dem Vater“ ist. Die alexandrinischen Theologen setzen sich auf dem Konzil von Konstantinopel in ihrer Hypostasendifferenzierung allerdings insofern durch, als das Gezeugtsein nicht auch vom Geist ausgesagt wird: Für Basilius stellt der Heilige Geist keine zweite Offenbarkeit Gottes neben dem Sohn dar. Zugleich hebt Gregor von Nazianz die Gleichwesentlichkeit des Geistes hervor und sieht eine dritte Möglichkeit des „Abstammens“ zwischen „ungezeugt“ und „gezeugt“, das „Hervorgehen“ [ekporeuomai; vgl. 15,26].
- Das auf den Hervorgang des Geistes bezogene Filioque („und aus dem Sohn“) ist eine spätere westkirchliche Hinzufügung, die erstmals nach der dritten Synode von Toledo (589 n. Chr.) geschah. Der wesentliche Grund lag in der heilsgeschichtlichen Sendung des Geistes durch Jesus.

4.2.3 Ephesus (431 n. Chr.)

- Der Mönch Nestorius (Schüler von Theodor von Mopsusetia) war 428 zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben worden. Es entwickelte sich ein Streit zwischen dem Presbyter Proclus (der den in der Volksfrömmigkeit verankerten Titel „theotókos“ [„Gottesgebäerin“] verteidigte) und zahlreichen gebildeten und einflussreichen Mönchen, die diesen Titel ablehnten. Nestorius bemüht sich mit dem Titel „Christotókos“ zu schlichten, denn dieser Titel kommt nach Nestorius sowohl der Gottheit als auch der Menschheit Jesu Christi zu: Christus ist leidensunfähig seiner Gottheit und leidensfähig seiner Menschheit nach. Er bleibt aber dennoch einer, obgleich der Logos nicht alleiniges Subjekt aller Eigenschaften und Handlungen Jesu Christi ist. Entsprechend bezieht Nestorius die Geburt allein auf den „Tempel des Logos“, d. h. den menschlichen Leib Jesu, nicht aber auch auf den Logos selbst. Diesen „Tempel“ (Leib) darf man Christus nennen, weil der Logos in ihm wohnt. Damit darf für Nestorius von einer Geburt Christi aus Maria sprechen, nicht aber von einer Geburt Gottes aus Maria. Folglich wendet sich Nestorius gegen eine *wechselseitige* Zuschreibung der Eigentümlichkeiten der beiden Naturen [Leontius von Byzanz, 475-543, prägte den Begriff der Idiomenkommunikation]. Nestorius richtet sich damit gegen die Einheit der beiden Naturen in Christus betonende Lehre Cyrills von Alexandrien („Christus ist einer *aus* beiden Naturen“). Papst Coelestin schloss sich auf einer römischen Synode 430 der Auffassung Cyrills an.

- Der Brief des Cyrill an Nestorius wird auf dem vom Kaiser Theodosius II. im Einklang mit seinem Neffen Valentinian III. (weströmischer Kaiser) mit Papst Coelestin einberufenen Konzil in Ephesus zum Beschluss erhoben. Darin wird die Subjekteinheit Christi hervorgehoben und auf Grund der Idiomenkommunikation nicht nur im Blick auf die Personseinheit, sondern auch auf die jeweils andere Natur der beiden Naturen Christi seine Mutter „Gottesgebäerin“ genannt.

4.2.4 Chalcedon (451 n. Chr.)

- Der Alexandrinermönch Eutyches treibt das Antinestorianische des Konzils von Ephesus auf eine grobe Spitze: „... nach der Vereinigung bekenne ich nur eine einzige Natur“. [vgl. auch „Die Menschheit Christi ist von der Gottheit des Logos aufgesogen worden wie ein Honigtropfen im Meer“]. Eutyches wird darauf hin durch den Patriarchen von Konstantinopel Flavian exkommuniziert. Seine Rehabilitierung geschieht durch Dioskur, dem Neffen und Nachfolger Cyrills als Patriarch von Alexandrien, auf der von Papst Leo I. als „Räubersynode“ 449 in Ephesus bezeichneten Zusammenkunft mehrerer Bischöfe. Dort wird das Vorlesen des „Tomus ad Flavianum“ verhindert. Darauf hin bittet der Papst den Kaiser um Einberufung eines neuen Konzils. Aber erst sein Nachfolger Marcian gibt der Bitte statt und beruft ein Konzil in die Nähe seiner Hauptstadt am Bosphorus nach Chalcedon im Jahr 451 ein.
- Auf der dritten Sitzung wird die Absetzung Dioskours, dem Patriarchen von Alexandrien, erklärt. Der „Tomus ad Flavianum“ bildet nun die Grundlage für die Definition von Chalcedon: *„... ein und derselbe ist Christus, der einziggezeugte Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird..., vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt...“*
- Damit wird klar: „Hypostasis“ ist nicht identisch mit „physis“ (gegen eine alexandrinische Identifikation von Person und Natur); „hypostasis“ wird auf den Logos allein als Subjekt bezogen, das nach der Inkarnation *in* (nicht „aus“!) zwei Naturen existiert. Das „unvermischt“ richtet sich gegen einen extremen Alexandrinismus, der die Einheit Christi auf Kosten seiner bleibenden menschlichen Natur betont. Das „ungetrennt“ richtet sich gegen einen extremen Antiochenismus (Nestorianismus), der zwischen dem Logos Gottes und Jesus fast personal trennt, um dadurch das Menschsein Jesu betonen zu können.

- Für Chalcedon vereinigt das Subjekt Logos die menschliche Natur mit sich. Damit ist Jesus Christus kein bloß zusammengesetztes Drittes aus göttlicher und menschlicher Natur.

- Folglich sind folgende Thesen ausgeschlossen:

- Nachgeburtlicher Adoptianismus des Menschen Jesus
- Subjektwechsel (die Hypostase ist und bleibt der Logos auch in und nach der Inkarnation)
- Keine Verkürzung des konkreten Menschseins Jesu

4.2.5 Das zweite Konzil von Konstantinopel (553):

- Nach Chalcedon geht der Streit um das Verhältnis der beiden Naturen weiter. Er verlagert sich aber in Richtung der Frage nach dem konkreten Verhältnis zwischen dem Logos bzw. der Person des Logos und seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur. Es geht also nicht mehr um das allgemeine Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus, sondern nach der Zuordnung des Hypostasenbegriffes zum Logos wird diesem die Personalität zugeschrieben. Deshalb geht entscheidend um die Frage, wie dazu die menschliche Natur Jesu steht.
- Die Alexandriner waren jedenfalls nicht von Chalcedon überzeugt. Es mehrten sich deshalb Bemühungen, mit Hilfe von Cyrills Formulierungen („die zwei Naturen, aus denen Christus einer wird“) eine Brücke für die Alexandriner auf das Chalcedonense hin zu bauen (z. B. von dem zum Patriarchen von Antiochien erhobenen Mönch Severus [Anfang des 20. Jahrhunderts wurde diese Art von Vermittlungstheologie „Neuchalkedonismus“ genannt]). Severus Argumentation beinhaltet die Vorstellung, dass das Menschsein Jesu in der Person des Logos zum Instrument bzw. Organon *ohne* eigene Energie und eigenen Willen werde (letztlich Vorläufer des Monotheletismus [die Lehre von bloß einem Willen Christi, dem göttlichen]).
- Auf der Gegenseite profiliert sich Johannes von Caesarea („Grammaticus“ genannt) in der Verteidigung des Chalcedonense. Johannes prägt dabei die folgenreiche Formel von den „zwei enhypostatisch geeinten Naturen“. Dies bedeutet für ihn, dass sich die menschliche Natur Jesu (in einem bloß allgemeinen, allen Menschen zukommenden Wesen) erst durch die Hineinnahme in die Person des Logos individualisiert. Severus hält dem entgegen, dass es eine solche person- bzw. individualitätslose Wesenheit des Menschen nicht gibt. Deshalb

hält Severus daran fest, von einer wesentlichen hypostatistischen Einheit beider Naturen im Logos Gottes zu sprechen. Er hängt damit weiterhin der alexandrinischen Überzeugung einer Logoshegemonie (Logosvorherrschaft) gegenüber der menschlichen Natur in Jesus Christus an.

- Der oströmische Kaiser Justinian I., der mit einer Monophysitin verheiratet war (Anhängerin der radikalen alexandrinischen Vorstellung, dass nach der Inkarnation in Christus nur noch eine „physis“, eine Natur [die göttliche] – „physis“ ist bei den Alexandrinern allerdings nicht ausdrücklich von „hypostasis“ unterschieden –, existiert), berief 553 ein Konzil nach Konstantinopel ein, um einen Ausgleich zugunsten der Alexandriner zu schaffen und setzte auf dem Konzil die Verurteilung antiochenisch orientierter Theologen und ihrer Schriften durch, u. a. Person und Schriften des Theodor von Mopsuestia. Das zweite Konzil von Konstantinopel brachte hingegen keine Klärung der christologischen Begriffe „ousia“, „physis“ und „hypostasis“. Während die alexandrinischen Monophysiten weiterhin tendenziell „physis“ („Natur“) und „hypostasis“ („Hypostase“) gleichsetzen, differenziert Chalcedon beide: Jesus Christus ist eine Hypostase in zwei Naturen.

4.2.6 Das dritte Konzil von Konstantinopel (680/681 n. Chr.):

- Die theologischen Weiterentwicklungen in der Christologie betreffen die Enhypostasielehre des Johannes Grammaticus. Hier treten die beiden Autoren Leontius von Byzanz (gest. 543) und Leontius von Jerusalem (gest. 544) in den Vordergrund, auch wenn ihr Verhältnis zueinander wissenschaftlich umstritten ist (eine Person?). Die Grundfrage der beiden lautet: Kann eine Natur („physis“) ohne eigene Hypostase (d. h. ohne eigenen personalen Selbststand) in einer anderen Hypostase existieren? Die Leontii bejahen dies im Sinne einer Einzelnatur („physis idiké“) als Trägerin ihrer eigenen Idiomata. Auch Sophronius von Jerusalem (s. dazu Chr. Schönborn, *Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972) und Maximus der Bekenner sind Dyotheleten (Anhänger der christologischen Zwei-Willens-Lehre) betonen, dass die beiden Naturen und Willen grammatische Subjekte ihrer Prädikationen sind (z. B., es gehört zur menschlichen Natur Christi, dass er lacht, weint, Hunger hat, etc.). Dadurch soll die Realität der Unterscheidung beider Naturen hervorgehoben werden. Dennoch halten die Leontii, ebenso wie Sophronius und Maximus gegen einen Nestorianismus (radikaler Antiochenismus) daran fest, dass es mit Blick auf Jesus Christus nur eine handelnde Person gibt, die Hypostase des Logos Gottes.

- Aber der von den beiden Leontii vertretene hypostasis-Begriff stammt aus der kappadokischen Trinitätslehre. Dort ist „hypostasis“ aber Träger seiner Idiomata und nicht die allen drei Hypostasen [Vater, Sohn und Geist] zukommende selbe göttliche ousia [Wesenheit]. Damit scheint auch bei den Leontii eine Logoshegemonie vorzuherrschen, insofern der Logos als eine und einzige Hypostase und damit als einzig handelnde Person auch die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur trägt (die Hypostase ist ja in trinitätstheologischer Argumentation die Trägerin aller Eigenschaften). Letztlich führt der Begriff der Enhypostase zu der Frage, wie in Jesus Christus zwei Willen, zwei Wirkkräfte vereint sein können.
- Maximus der Bekenner setzte sich öffentlich gegen den (alexandrinischen) Monotheletismus [Lehre von nur einem Willen Christi, dem göttlichen] ein. Er unterschied dabei zwischen dem Willensvermögen (potentia; diese ordnet er der menschlichen [idiomatischen] Natur Jesu zu) und dem Willensvollzug (actus; diesen ordnet er der einen Hypostase des Logos zu). Die göttliche Hypostase des Sohnes Gottes ist dabei gerade nicht durch Idiomata inhaltlich bestimmt, sondern ist auf Grund ihrer leeren Formalität auf die menschliche (idiomatische) Natur angewiesen, um sich materialiter in der Welt vollziehen zu können. In dieser vollzogenen Einigung des Logos mit der menschlichen Natur kommt dieser grundsätzlich nicht mehr die Möglichkeit zu, sich grundsätzlich zum Willen des Logos anders zu verhalten, denn die Hypostase des Logos ist das einzige Subjekt des gottmenschlichen Willensvollzuges Jesu Christi.
- Im Jahr 680/681 vom Kaiser Konstantin III. im Einverständnis mit Papst Agatho einberufenen Konzil wurden die Wortführer des Monotheletismus (auch Papst Honorius I.) verurteilt und die Lehre des Maximus Confessor bestätigt: „Wir verkünden, dass ‚sowohl zwei natürliche Weisen des Wollens bzw. Willen als auch zwei natürliche Tätigkeiten ungetrennt, unveränderlich, unteilbar und unvermischt in ihm sind; und die zwei natürlichen Willen sind einander nicht entgegengesetzt – das sei ferne! –, wie die ruchlosen Häretiker behaupteten; vielmehr ist sein menschlicher Wille folgsam und widerstrebt und widersetzt sich nicht, sondern ordnet sich seinem göttlichen und allmächtigen Willen unter...; ...wie er selbst sagt: ‚Denn ich bin herabgestiegen aus dem Himmel, nicht um meinen eigenen Willen zu tun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat‘ (Joh. 6,38)...“
- Dies bedeutet: Chalcedon (eine Hypostase in zwei Naturen) wird im Blick auf die zwei Willen in Christus präzisiert: Jesu Menschsein (einschließlich seines menschlichen Willens) ist in voller Weise (mit Ausnahme der Sünde) in der einen göttlichen Hypostase des Sohnes Gottes realisiert.

- Die geschaffene Existenzweise der menschlichen Natur wird deshalb im Logos Gottes nicht geschmälert, sondern zu sich selbst befreit (die höchste Aktuierung der Natur durch den göttlichen Logos gehört zur Vollständigkeit der menschlichen Natur).
- Für Johannes von Damaskus („Der orthodoxe Glaube“) gehorcht der menschliche Wille Christi dem göttlichen Willen in ihm und ordnet sich ihm unter. Gegen einen Nestorianismus hebt auch Johannes hervor, dass zwar die beiden Naturen in Christus unterschiedene Handlungsprinzipien der ihnen zukommenden Eigenschaften und Handlungsweisen darstellen, dass aber ausschließlich das eine Subjekt des inkarnierten Wortes Gottes durch diese Prinzipien medial bzw. instrumental handelt und damit keine zwei Handlungssubjekte in Christus sind.
- Für Menke und G. Essen (Die Freiheit Jesu, 2001) existiert aber weiterhin eine Logoshegemonie, insofern der Freiheitsvollzug selbst kein menschliches Tun ist, sondern dem göttlichen Logos als Vollzugssubjekt zukommt. Dagegen richten sich Pannenberg und Lüning: Die (materiale) Freiheit Jesu als des Sohnes Gottes besteht gerade im willentlich gehorsamen Tun des Willens Gottes. Eine angeblich voraussetzende formale Freiheitsmöglichkeit Jesu (sich auch gegen sein Sohnsein entscheiden zu können) ist dagegen nicht denkbar, da sich sonst der Sohn Gottes gegen sein eigenes göttliches Wesen richten müsste (vgl. homoousios!). Das wäre ein Widerspruch in Gott selbst!

- 4.2.7 Das zweite Konzil von Nizäa (787 n. Chr.)

- Im ikonoklastischen Streit (Kaiser Konstantin V. berief 754 n. Chr. auf Grund eines einseitigen Verständnisses der Idiomenkommunikation [Undarstellbarkeit der Natur des göttlichen Logos bedeutet die Undarstellbarkeit der Menschheit Jesu] eine Synode zum Verbot der Bilderverehrung ein) setzt sich später Kaiserin Irene 780 unter Berufung auf den bereits 749 verstorbenen Johannes von Damaskus und Theodor von Studion (gest. 826) durch und lässt das 787 nach Nizäa einberufene Konzil die Bilderverehrung theologisch legitimieren (die Bilderverehrung geht über auf das Urbild, d. h. die Person des darin Abgebildeten).

4.3 Weitere Entwicklungen

- 4.3.1 Das Mittelalter (s. hierzu G. Kraus, Jesus Christus – der Heilsmittler. Lehrbuch der Christologie, Frankfurt a. M. 2005)

- Assumptionstheorie (z. B. Hugo von St. Victor: „assumens et assumptus una persona est“; s. auch Franziskanerschule: Alexander von Hales, Bonaventura und Johannes Duns Scotus): tendenziell alexandrinisch, da der Logos die menschliche Natur (samt ihrer Idiomatica) derart in sich aufnimmt, dass die menschliche Natur personalisiert wird, ohne selbst Trägerin ihrer Idiomatica zu sein. Stattdessen strahlen die Idiomatica der göttlichen Natur auf die menschliche Natur aus (z. B. Allmacht und Allwissenheit Jesu!).
- Subsistenztheorie (z. B. Gilbert von Poitiers; in der Dominikanerschule wirkungsvoll gewesen): tendenziell antiochenisch, da von einer „coniunctio“ („compositum“) der menschlichen und göttlichen Substanz in Jesus Christus gesprochen wird, ohne dass die Eigenständigkeit beider verloren geht; „wirklich“ wird diese „coniunctio“ durch den Existenzakt (Subsistenz) des Logos.
- Habitusstheorie (z. B. Peter Abaelard): auch tendenziell antiochenisch, da sie von der Unveränderlichkeit Gottes ausgeht. Die Einheit Christi ist damit nur habituell, nicht ontisch, d. h. keine Seinseinheit Christi.
- Die gemeinsame grundlegende Frage des Mittelalters lautet deshalb in der Christologie: Wie kann der unveränderliche Gott etwas werden ohne Verwandlung und/oder Vermischung?

4.3.2 Übergänge und Neuzeit

4.3.2.1 Nominalismus

Bereits im 14. Jahrhundert taucht die Frage auf, ob Gott auch eine andere Welt als diese hätte schaffen können. Wird dabei der Gedanke der Freiheit Gottes ins Absolute gesteigert (wie es Wilhelm von Ockham [gest. 1349] getan hat) und nicht mehr als Freiheit der Selbstbindung (an eine bestimmte Ordnung) verstanden, landet man in einem strikten Nominalismus, der das „Wissen“ des Menschen auf das Wahrnehmen und Ordnen bzw. Messen des Faktischen beschränkt. Für die Christologie bedeutet dies: Gott hätte sich auch ganz anders als durch einen Menschen und in einem Menschen mitteilen können. Jesus Christus ist deshalb für viele Nominalisten ein Mittel der Mitteilung Gottes, nicht aber göttliche Offenbarung selbst. Um jede Art von gott-menschlicher Vermischung auszuschließen, spricht Wilhelm von Ockham nicht von einer Seinseinheit von göttlichem Logos und Menschsein Jesu, sondern lediglich von einer relationalen Einheit. Alles Wissen über Gott, so Wilhelm von Ockham, kann nur aus der Heiligen

Schrift und/oder aus der mündlichen Tradition der Kirche bezogen werden, nicht aber aus „natürlicher“ Vernunftkenntnis, denn Gottes absolute Freiheit lässt eine Erkenntnis seines Wesens weder durch Vernunft noch durch Reflexionen auf die Natur zu. Mit einem solchen Ansatz, der zur damaligen Zeit bereits „via moderna“ genannt worden ist, stellt sich Ockham bewusst gegen Thomas von Aquin und Duns Scotus, die beide als „via antiqua“ bezeichnet wurden.

An die Negierung einer Gotteserkenntnis durch die Natur kann die spätmittelalterliche Mystik mit ihrer tendenziellen „Weltflucht“ anknüpfen, um dann stattdessen im Innersten des menschlichen Selbst Gott begegnen zu können.

4.3.2.2 Reformation

a) Martin Luther (Lit.: *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*, O. Bayer u. a., Hg., Berlin u. a. 2007) Luthers vom Nominalismus mitgeprägte Kritik an einer „natürlichen Theologie“ bzw. Gotteserkenntnis (gleichwohl er sich vehement gegen eine nominalistische Possibilitätheologie wehrt), aber ebenso seine Kritik am Verständnis und der Praxis bestimmter kirchlicher Traditionen führt ihn zu der Überzeugung, dass die Heilige Schrift allein das Evangelium von Jesus Christus vermittelnd bezeugt. Mit Hilfe dieses soteriologischen Kriteriums des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade und allein durch Glauben gewinnt die gesamte Bibel eine „claritas externa“ („äußere Klarheit“ des Wortsinns). Dies führt Luther u. a. dazu, am Wortsinn in den biblischen Abendmahlsperikopen festzuhalten: „Das *ist* mein Leib“ und damit die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in seiner Abendmahlslehre herauszustellen. Dazu dient ihm die christologische Ubiquitätslehre, die besagt, dass Jesus Christus auch in seiner menschlichen Natur (einschließlich seines Leibes) an der göttlichen Allgegenwart partizipiert. Luther steigert damit die (alte) Lehre von der Idiomenkommunikation (s. Leontius von Byzanz) in christologisch-soteriologischem Interesse in abendmahlstheoretischer wie –praktischer Konkretion: Die Vorstellung von der göttlichen Allgegenwart des Leibes und Blutes Christi als Teil seiner menschlichen Natur (*omnipraesentia carnis Christi*) richtet sich gegen Karlstadts und Zwinglis Leugnung einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl. Aus soteriologischem Interesse ist es Luther wichtig, dass allein Gott der Erlöser der Menschen sein kann und war. Dieses Grundmotiv macht es für Luther in

einer Nähe zu radikal alexandrinischem Denken notwendig, Gott selbst in bleibender Souveränität und damit nur in scheinbarer (!) Ohnmacht Christi, am Kreuz zu sehen. Die menschliche Natur in Jesus Christus ist für Luther nicht aktiv am Vorgang der Erlösung beteiligt. Er spricht deshalb bildhaft von ihr als einem „passiven“ „Köder“, durch den dann Gott allein bzw. die göttliche Natur Christi die Menschen erlöst.

- b) Calvin und Zwingli lehnen auf Grund ihres souveränitätstheologischen Grundanliegens eine Idiomenkommunikation zwischen den beiden Naturen Christi ab. Sie stehen damit dem klassisch antiochenischen Denken nahe. Für das Abendmahl bedeutet dies: Der Heilige Geist lässt die Person Christi auf geistliche Weise im Abendmahlsgeschehen gegenwärtig werden, nicht aber seinen Leib, da dieser als Teil seiner menschlichen Natur nicht an der göttlichen Allgegenwart teilhat und auch selbst nach der Auferstehung als Leib nur an einem Ort zu einer Zeit sein kann: Dies ist der „Sitz zur Rechten des Vaters“. Damit waren aus christologischen Gründen Lutheraner und Reformierte mehr als 400 Jahre lang beim Abendmahl getrennt.

4.3.2.3 Pietismus

Dem Pietismus in Gestalt eines Johann Arndt (gest. 1621), Philipp Jakob Spener (gest. 1705), August Hermann Francke (gest. 1727), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (gest. 1760) und Gottfried Arnold (gest. 1714) ist es eigen, das reformatorische Unmittelbarkeitsverständnis von Gott und Mensch so als ein individuelles, inneres Geschehen zu verstehen (Stw. „Herzensfrömmigkeit“; s. dazu M. H. Jung, „Mein Herz brannte richtig in der Liebe Jesu.“ Autobiographien frommer Frauen aus Pietismus und Erweckungsbewegung, 1999), dass dieses grundsätzlich (im Unterschied zu Luther) gegen einen Institutionsbegriff, gegen die Sichtbarkeit der Kirche und ihren Lehrkorpus gerichtet ist.

4.3.2.4 Aufklärung

Johann Gottlieb Töllner (gest. 1774), Johann Joachim Spalding (gest. 1804; bekannt geworden durch seine „neuen Predigten“, 1770, verstanden als Dienst an der öffentlichen Sittlichkeit) und Johann Salomo Semler (gest. 1791; gilt als Begründer der historisch kritischen Methode durch die Differenzierung zwischen dem Wort Gottes bzw. der Wahrheit und dem Text der Bibel, in der die Wahrheit enthalten, nicht aber mit

ihr identisch ist) beantworten die am Ende des 18. Jahrhunderts geläufige Frage nach dem Wesen des Christentums mit dem Hinweis darauf, dass dieses das allgemein und jedem um Wahrheit bemühten Menschen Einleuchtende sei. Während also die Pietisten zwar auch den einzelnen Menschen wie die Aufklärer im Blick haben, so stehen sich beide Gruppen dennoch fast diametral gegenüber. Für die Pietisten ist der Glaube vornehmlich Herzengeschehen im Einzelnen, das letztlich nur schwer kommunikabel ist. Für die Aufklärer hingegen decken Religion und Vernunft das Allgemeine, das allen Einleuchtende auf, wohingegen das Historische das Begrenzte und Zufällige sei (so Semler). Christus ist dann lediglich eine besondere Entfaltungsgestalt der mit der Schöpfung mitgegebenen „natürlichen Offenbarung“, die durch die Vernunft erkannt werden kann. Das Christusergebnis stellt deshalb für die Aufklärungstheologen keine inhaltliche Erweiterung der „natürlichen Offenbarung“ dar.

4.3.2.5 Der Hiatus zwischen Vernunft und Geschichte

4.3.2.5.1 Die Hinwendung zur Vorstellung einer allgemeinen, zeitlosen Wahrheit des Christentums als Immunisierung gegen die historische Kritik (G. E. Lessing; D. F. Strauß)

Durch die radikale historische Kritik eines Reimarus, aus der es zu einer Entgegensetzung zwischen dem verkündigenden Jesus („wahrer Jesus“) und dem kirchlich verkündeten („verfälschten“) Christus kam, gelangt Lessing aber zu der Überzeugung, dass zwischen zufälligen, deshalb relativen und damit für eine theologische Grundlegung nicht geeigneten Tatsachenwahrheiten (z. B. das Leben Jesu) und von der Geschichte und ihrer Kritik unabhängigen, da notwendigen Vernunftwahrheiten zu unterscheiden ist. Letztere haben aber weiterhin einen Geschichtsbezug, insofern sie sich auf den Erweis einer anderen Religionen oder Traditionen überlegenen moralischen Kraft beziehen können (s. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780).

Für David Friedrich Strauß (Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, II Bände, Tübingen 1835) ist es das Ziel, die zeitlose Wahrheit des Christentums von seinem zufälligen, geschichtlich bedingten Mittler (Jesus Christus) strikt zu trennen. Über seinen Lehrer Ferdinand Christian Baur (gest. 1860) sieht er dazu die Grundlage in Hegels Geistphilosophie, die die Geschichte als Selbstentfaltungsprozess des absoluten Geistes begreift, wobei Geschichte selbst lediglich das jeweils zufällige Medium der christlichen

Grundidee der Einheit von Gott (Unbegrenzt) und Mensch (Begrenzt) darstellt. Deshalb ist für Strauß Jesus Christus zwar der bisher religionsgeschichtlich bedeutendste Mittler dieser Idee gewesen, aber notwendig ist letztlich nur die Idee selbst.

4.3.2.5.2 Rückbesinnung auf den geschichtlichen Grund des Christentums als Abkehr von einer philosophischen Reduktion des Christentums (A. Ritschl; M. Kähler; A. v. Harnack)

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm das Unbehagen vor einer philosophischen Reduzierung des Christentums zu, vor allem vor einer Reduzierung auf das Hegelsche Denken, auch wenn es beinahe zugleich common sense unter den Theologen war, den „wahren Jesus“ nicht durch historische Kritik erreichen zu können. Die Namen Albrecht Ritschl (gest. 1889), Martin Kähler (gest. 1912), Adolf von Harnack (gest. 1930), Johannes Weiß (gest. 1914) und Albert Schweitzer (gest. 1965) repräsentieren eine Rückbesinnung auf den geschichtlichen Grund des Christentums. Während aber Ritschl und Harnack weiterhin zwischen einem notwendigen, da wesenhaften (und damit geschichtslosen) Grund und geschichtlicher Zufälligkeit (im Sinne eines Verständnisses Jesu als bloßer geschichtlicher Vermittler des Wesens des Christentums, aber auch der weiteren geschichtlichen Verfälschung dieses Wesens unterscheiden und sich damit nicht so sehr von Strauß' Gedanken eines geschichtslosen Wesens des Christentums unterscheiden, ist es Kähler, der diese Unterscheidung für falsch hält. Kähler selbst sucht durch die Einführung der Differenz von Historie (historische Tatsächlichkeit) und Geschichte (Wirkungsgeschichte) die Einheit vom historischen Jesus und dem geschichtlichen Christus dadurch zu erreichen, dass er den historischen Jesus durch das Bekenntnis des Neuen Testaments als „übergeschichtlich“, d. h. nur dem Glauben zugänglich, charakterisiert.

Aber ist damit bereits der „garstige, breite Graben“, von dem Lessing spricht, überwunden? Bedarf es nicht vielmehr eines Verkündigungsbegriffes, der von der realen Einheit des auferweckten Gekreuzigten als bleibendes Subjekt seiner kirchlichen Verkündigung in der Geschichte und durch sie hindurch ausgeht?

4.3.2.5.3 Albert Schweitzer (Jesus als geschichtliches „initium“ und „exemplum“ einer fortzuführenden Reich-Gottes-Arbeit)

Albert Schweitzer (Skizze des Lebens Jesu, 1901) greift die Erkenntnis von Johannes Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892) über die Zentralität des

Apokalyptischen in der Reich Gottes-Verkündigung Jesu auf und wendet diese gegen die religionsgeschichtliche Schule (v. a. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901), die behauptet, die Anhänger Jesu hätten erst nach Ostern den Propheten Jesus zum Messias erklärt: Schweitzer erklärt hingegen gerade die Wahrheit des Christentums im historischen Jesus suchen und finden zu können, d. h. in dem Jesus, der an das nahe Heranbrechen des Reiches Gottes geglaubt hat und seine zeitgleiche Aufdeckung als Messias. Aber nach Schweitzer täuschte sich Jesus: Leiden und Drangsal bleiben als Vorboten des apokalyptischen Reiches Gottes während der Verkündigungsreisen Jesu aus. Die Nichterfüllung von Mt. 10,23 [Jesus erwartet die auszusendenden Jünger in diesem Äon nicht mehr zurück] nennt Schweitzer „Parusieverzögerung“: Jesus ändert darauf hin sein Verhalten, so Schweitzer, und wird zum Grund und Beispiel einer mit dem Gottesreich identifizierten Gesinnungsgemeinschaft (Betonung eines gemeinsamen Ethos).

4.3.2.5.4 Sören Kierkegaard (das Verhältnis zum „Paradoxon“ der Wahrheit in Geschichte als Ereignis existentiell konkreter Begegnung)

Kierkegaard sucht auf seine Weise den „garstigen, breiten Graben“ zu überbrücken. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Wahrheitsverständnissen. Das erste nennt er sokratisch-platonisch: Jeder Mensch „hat“ immer schon Wahrheit in sich, die es gilt, durch Erinnerung, Selbstreflexion (zurück) zu gewinnen.

Dagegen setzt Kierkegaard einen Begriff von Wahrheit als „Paradoxon“ (nicht als Gegenteil des Vernünftigen!), sondern als die eigenen Grenzen sprengenden Ereignisses. Der Mensch kann gerade im Glauben als Eigene übersteigen. Dadurch ist er in der Lage, „gleichzeitig“ (ein Unmöglichkeit) mit Jesus zu werden, um sich in der Begegnung mit ihm den ganz Anderen, Gott selbst, ergreifen zu lassen. Wahrheit im Sinne des Christusereignisses „geschieht“ deshalb nicht als eigenes Produkt, sondern als Ereignis existentiell konkreter Begegnung mit dem „gleichzeitigen“ (da alle Grenzen sprengenden) Jesus. Jesus ist deshalb für Kierkegaard keine „ontologische Brücke“, sondern Begegnungsereignis von Wahrheit (vgl. hier Barths Aufnahme von Kierkegaards Grundgedanken in der Christologie).

4.3.2.5.5 Rudolf Bultmann (Existentielle Eigentlichkeit im Glauben an die Wahrheit des Kerygmas)

Bultmann teilt das Grundanliegen Barths und Kierkegaards, das darin besteht, dass das Wort Gottes als Ereignis in widerständiger Andersheit zu verstehen ist. Allerdings kann

dieses Wort für Bultmann nur dann richtig begriffen und für den einzelnen Menschen bedeutsam werden, wenn zwischen der unmöglichen, letztlich sündhaften Verobjektivierung des Christusereignisses im Sinne distanzierter Historizität und der Geschichtlichkeit des Christusereignisses als göttliches Geschehen am Einzelnen selbst unterschieden wird, das nur dadurch erreicht wird, dass Gott selbst das Ereignis unserer Erlösung im existentiellen „Anruf“ des Kerygmas geschehen lässt und wir uns von diesem Ereignis ergreifen lassen. In enger, nicht nur terminologischer Anlehnung an Martin Heidegger begreift Bultmann dieses Zum-Glauben-Kommen als Übergang von der alles (einschließlich sich selbst) funktionalisierenden („sorgenden“) Uneigentlichkeit des Menschen zur Eigentlichkeit des Menschen, in der sich die Wirklichkeit im Sinne eines Ereignisses unverstellt „lichtet“ und der Mensch dadurch aus dem Aufgehen in der Zeit (der Historie) befreit wird.

Barth wirft Bultmann darauf hin vor, Christus zum bloßen Katalysator unserer Eigentlichkeit zu degradieren, wenn er (Bultmann) das Ein-für-alle-Mal des Christusereignisses nicht im Sinne eines einmaligen historischen Ereignisses versteht, sondern als Ermöglichung für alle Menschen aus der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit zu gelangen, indem sich der Mensch in der im Kerygma präsenten Offenbarung selbst verstehen lernt (R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, II, Tübingen ⁴1993, 1-34; hier: 30).

4.3.2.6 Zur Problematik des menschlichen Selbstbewusstseins Jesu

4.3.2.6.1 Friedrich D. E. Schleiermacher (Der christliche Glaube, 1830/31)

Schleiermacher sucht eine Aufklärungstheologie hinter sich zu lassen, die in Jesus und seiner Geschichte lediglich einen bloßen (kontingenten) Vermittler einer allgemeinen Idee oder Moral sieht. Dazu bezieht er sich zwar auf Kant, indem er wie Kant in der transzendentalen Grundstruktur menschlicher Erkenntnis die Grundlage für Erkenntnis erblickt. Allerdings setzt er sich zugleich von Kant ab, indem er die Unterscheidung von Kant zwischen dem „Ding an sich“ (für Kant unerkennbar) und dem „Ding für uns“ (erkennbar nach Kant durch a priori-Kategorien [Grundbegriffe] im Menschen und die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die gestaltloser Masse außerhalb des Ichs erst Gestalt geben) zu unterlaufen sucht: Schleiermacher ist der Überzeugung, dass die Wirklichkeit Jesu Christi so nicht vernehmbar sein kann. Stattdessen beginnt er in seiner gerade für die Christologie bedeutsamen Anthropologie mit dem „Gefühl der

schlechthinnigen Abhängigkeit“, das unthematisch und unreflex in jedem Menschen vorhanden ist. Der Mensch ist damit ursprünglich vertraut, dass er selbst nicht der Grund seiner selbst ist. Die Realisierung dieser ursprünglichen Verwiesenheit auf das dem Menschen selbst gegenüber ganz Andere, nämlich Gott, entspricht der Selbstrealisierung des Menschen als Subjekt. Dies geschieht durch die reflexe Einholung dieser Verwiesenheit durch die Kraft der theoretischen und praktischen Vernunft des Menschen. Dabei ist jedoch das aller Vergegenständlichung vorausliegende transzendente (ungegenständliche) Ich, das Schleiermacher im Anschluss an den neuzeitlichen Subjektbegriff Selbstbewusstsein nennt, sowohl als „Selbsttätigkeit“ als auch zugleich (in Unterscheidung zu Fichte) als „Empfänglichkeit“ und damit als „Bestimmtwerden“ durch Gott zu verstehen: Schleiermacher spricht von einer direkten Proportionalität zwischen dem fundamentalen Gefühl von Freiheit und dem (auf Gott bezogenen) Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit: Das Gottesbewusstsein ist folglich so in das Selbstbewusstsein „eingeschlossen“, dass beides nicht voneinander getrennt werden kann.

Auf die Christologie übertragen bedeutet dies, dass im Unterschied zu den von Schleiermacher kritisierten alten dogmatischen Formeln in der Christologie Jesus Christus und die anderen Menschen sich nicht in der personalen Konstitution menschlicher Personalität unterscheiden (also aus der Perspektive Schleiermachers in der Verschränkung von Selbst- und Gottesbewusstsein), sondern in der geistgewirkten vollen (d. h. sündelosen) und insofern singulären Realisierung des Gottesbewusstseins Jesu. Dies bedeutet zwar ein Wirken „von oben“ bei der Realisierung des Personseins Jesu als Personalität. Aber für Schleiermacher „wird“ Jesus zum Gottessohn, sein Gottesbewusstsein ist also nicht als solches (sondern lediglich als „Keim“ wie bei allen Menschen) von Geburt an gegeben. Für die anderen Menschen ist es möglich, am „Urbild“ Jesu zu partizipieren, indem sie selbst ihr transzendentes Gottesbewusstsein in und mit ihrem Selbstbewusstsein so realisieren, dass sie in Liebe ganz beim „Du“ sind.

4.3.2.6.2 Wolfhart Pannenberg

Pannenburgs theologisch-christologisches Grundanliegen ist es, die geschichtliche Einmaligkeit und Einzigartigkeit der göttlichen Inkarnation als ein universalgeschichtlich bedeutsames Ereignis zu verstehen, in dem das göttliche Eschaton antizipiert wird. Wenn es Pannenberg deshalb entscheidend um die Unableitbarkeit und zugleich universale Relevanz eines bestimmten geschichtlichen Ereignisses geht, dann muss er aszendenzchristologisch (d. h. christologisch „von unten“, beim Menschen Jesus begin-

nennd) zunächst einmal den Menschen Jesus in seinem Verhältnis zum Vater in den Mittelpunkt stellen. Bewusstseinschristologisch sieht er Jesus im Neuen Testament durch die gehorsame *Selbstunterscheidung* seiner Person vom Vater charakterisiert. In der gehorsamen willentlichen Übereignung an den Vater wird nach Pannenberg Jesus selbst immer mehr bewusst, Sohn des Vaters in einem einzigartigen und einmaligen Sinn zu sein. Durch die innergeschichtliche Auferweckung Jesu durch Gott wird dieses Selbstbewusstsein Jesu als Sohn Gottes bestätigt und legitimiert. Dadurch öffnet sich die Möglichkeit und Notwendigkeit von einer Einheit des Menschen Jesus mit dem ewigen Sohn Gottes auszugehen. Dies bedeutet, dass erst über das Vaterverhältnis Jesu eine Identitätsaussage im Blick auf das Sohnsein Jesu erfolgen kann. Der „garstige, breite Graben“ zwischen Geschichte und Glauben ist für Pannenberg deshalb keiner, die Identität des Menschensohnes mit dem innertrinitarischen Sohn kann für Pannenberg aus dem geschichtlichen Verhältnis Jesu zu seinem Abba abgeleitet werden. Diese Identifizierung geschieht bei Pannenberg aber eben nicht durch eine Reflexion auf die Zwei-Naturen-Lehre [für Pannenberg ist es unmöglich, das menschliche Ich enhypostatisch in der einen göttlichen Person zu denken], sondern in Aufnahme des hegelschen Exzentrizitätsgedankens [Selbstvollzug im Anderen] gegen die Vorstellung von einem transzendentalen Ich und im Sinne einer Kritik an Troeltsch und dem Historismus einer angeblich „prinzipiellen Gleichartigkeit“ alles Geschehens.

In einem zweiten Anlauf sucht Pannenberg diese aszendenzchristologische Argumentation durch eine deszendenzchristologische abzusichern bzw. zu flankieren: Das Menschsein Jesu ist „Vollzugsform“ bzw. „Ausdruck“ des innertrinitarischen Sohnes in seiner „freien“ Selbstunterscheidung vom innertrinitarischen Vater.

G. Essen erkennt hier einen falschen Gegensatz zwischen dem für Pannenberg formal nicht freien Handeln Jesu und der freien innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, wenn doch auch nach Pannenberg beide letztlich identisch sind. Allerdings führt dieses scheinbare oder tatsächliche Problem zur Bestimmungsnotwendigkeit des Freiheitsbegriffes zurück (s. Exkurs zu B. Weissmahr). Letztlich kann Pannenberg keinen Freiheitsbegriff akzeptieren, der sowohl heilsökonomisch wie innertrinitarisch Jesus bzw. dem Sohn Gottes die Möglichkeit einer Selbstdistanzierung (im Sinne eines Neins) gegenüber Gott dem Vater zuspricht. Dies wäre ein Widerspruch in Gott selbst. Die „Selbstunterscheidung“ des Sohnes vom Vater kann deshalb kein potentiell negatives Nein gegenüber Gott dem Vater beinhalten.

5. Christologische Entwürfe der Gegenwart (in Auswahl)

5.1 Karl Rahner

5.2 Hans Urs von Balthasar

5.3 Jon Sobrino

Siehe dazu entweder P. Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis* von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie 65), Münster 2007, 123-356, oder siehe die folgende Zusammenfassung aus Ders., *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten*, 363-379:

[3. Grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Aufnahme und theologischen „Verarbeitung“ der ignatianischen Kreuzeseinsichten bei Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar

3.1 Gemeinsamkeiten

Die zwar unterschiedlichen Gesamtgestalten der jeweiligen Theologien von Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar geben dennoch prinzipielle Gemeinsamkeiten in der Aufnahme und „Verarbeitung“ der zuvor bestimmten kreuzestheologischen Grundeinsichten des Ignatius zu erkennen. Aus dieser Perspektive lässt sich sagen, dass jene ignatianischen Impulse wie eine gemeinsame „Formquelle“ und ein Leitmotiv für zentrale theologische Fragestellungen bei den vier Autoren wirkten. Daraus ergeben sich erkennbare Grundübereinstimmungen zwischen ihnen:

1. Allen gemeinsam ist *die prinzipielle Abkehr von einem traditionellen neoscholastischen „Extrinsezismus“ und die durch Ignatius vermittelte bewusste Hinkehr zu Mensch und Welt, um in diesen die göttliche Selbstmitteilung für den Menschen „zu suchen und zu finden“*. In Entsprechung zu Ignatius lässt sich deshalb eine tendenzielle Konzentration der vier Theologen in ihren theologischen Gesamtwerken auf die *Soteriologie* erkennen. Dabei ist diese Soteriologie bisweilen mehr (bei Balthasar¹ und Sobrino) oder weniger ausdrücklich (bei Przywara²) christologisch

¹ Gleichwohl Balthasar diese am deutlichsten in eine bestimmte Trinitätstheologie zurück einzeichnet.

² Da jede philosophisch-spekulative Christologie die Gefahr in sich birgt, entweder antiochenischen oder alexandrinischen Aporien zu erliegen, ist es zumindest verständlich, dass Przywara trotz der entsprechenden Kritik Balthasars keine eigene Christologie vorgelegt hat.

verankert. Dieser „christologische Freiraum“ der Soteriologie wird allerdings von Ignatius selbst eröffnet.³

2. Ihre jeweilige theologisch-soteriologische Hinwendung zu Mensch und Welt erhält durch die zumindest prinzipielle Aufnahme und Würdigung der Kategorie der Geschichtlichkeit von Mensch und Welt eine *konkrete heilsgeschichtliche Perspektive*, die sich bereits anfänglich in den Exerzitien zu erkennen gibt. Die Kategorie der (Heils-)Geschichtlichkeit wird dabei entweder religionsphilosophisch grundsätzlich (wie bei Rahner und beim frühen Przywara) bedacht oder konkret (wie beim späten Przywara, Sobrino und Balthasar, allerdings mit Hilfe unterschiedlicher Denkformen) entfaltet.

3. Mit der grundsätzlichen Öffnung für heilsgeschichtliches Denken ist bei allen vier Theologen zugleich die Ablehnung einer traditionellen jesuitischen Vorstellung von der Bewusstseinsjenseitigkeit der göttlichen Selbstmitteilung und stattdessen eine im personalen wie (kirchlich-)kollektiven Bewusstsein zu verankernde *Ausdrücklichkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses* verbunden.⁴ Die Ansätze aller vier Theologen weisen deshalb zugleich einer das Worthafte umfassenden, es aber ebenso übersteigenden Suche nach einer prinzipiellen (der frühe Przywara, Rahner und Balthasar) bzw. konkreten (der spätere Przywara und Sobrino) *Gestalt* für dieses ausdrückliche Gott-Mensch-Verhältnis auf.

4. Alle vier theologischen Ansätze nehmen dabei grundsätzlich, jedoch auf sehr unterschiedliche Weise die ignatianische Grundvorstellung der bewussten Gewissheit einer *unmittelbaren Begegnung* mit dem gekreuzigten Inkarnierten auf. Dabei kann das Moment der gott-menschlichen Begegnung im Sinne eines Austausches ereignishaft (wie bei Przywara und Balthasar sowie in befreiungstheologischer „Umwertung“ auch bei Sobrino) begriffen oder (wie bei Rahner) als „nachkommerziales“⁵ grundsätzliches Verhältnis von göttlicher Selbstmitteilung und menschlicher Geschichtlichkeit bestimmt werden.

5. Die ignatianische Fokussierung auf den *Gekreuzigten* führt bei allen vier Theologen nicht zu einer weltenthobenen, quietistischen Leidensmystik. Durch das korrigierend-erweiternde *kenotisch-inkarnatorische* Grundmoment, das sich bereits in den ignatianischen Exerzitien findet, erhält das

³ Siehe dazu im Einleitungskapitel zu Ignatius.

⁴ Dies gilt auch im Fall von Rahner, der gerade die Ausdrücklichwerdung (Bewusstwerdung) der transzendentalen Verfasstheit bzw. der Verwiesenheit des Menschen auf das göttliche Geheimnis einfordert; vgl. dazu im entsprechenden Kapitel zu Rahner.

⁵ D. h., dass nach Rahner das commercium zwischen Christus und dem einzelnen Menschen bereits stattgefunden hat und deshalb ein Heilsfaktum darstellt.

Kreuz bei Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar einen wesentlichen „Weltvermerk“. Ihr kreuzesinkarnatorisches Denken führt den christlichen Glauben nicht aus der Welt heraus, sondern vermittelt des Begriffes einer Gestalt suchenden *Nachfolge* in sie hinein. Am Ausdrücklichsten gelingt dies Sobrino⁶ auf der Grundlage von Rahners radikalem inkarnationstheologischen Ansatz, gleichwohl im kenotisch-inkarnatorischen Denken der anderen drei ebenfalls die welthafte Ausrichtung des Kreuzes in besonderer Weise enthalten ist.

6. Dem entspricht es aus christologischer Perspektive, dass die vier Theologen eine einseitige Kreuzeszentriertheit von Theologie und Spiritualität durch den *Gekreuzigten* selbst durchbrochen sehen. Dies geschieht durch Indienstnahme symboltheoretischer Kategorien, die den Gekreuzigten bei Przywara auf den „(je) größeren“ göttlichen Urrhythmus verweisen lassen, bei Rahner auf das größere „heilige Geheimnis“, bei Sobrino auf die in den leidenden Völkern zum Ausdruck kommende „größere“ Parteilichkeit Gottes und bei Balthasar auf die „größere“ Trinität göttlich liebender Freiheit. Der von allen vier Theologen (zwar unterschiedlich) gebrauchte Analogiegedanke bewahrt dadurch vor einer absoluten Dialektik, dass er vorletzte Widersprüche in eine letzte größere göttliche Einheit rückeingebunden weiß, ohne dass sich solche Widersprüche in dieser Einheit bereits im Vorletzten auflösen.⁷

3.2 Unterschiede

Die offensichtlich differenten Vollgestalten der theologischen Entwürfe von Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar waren in der Lage, sich nicht nur von ignatianischen Impulsen erkennbar formen und ausrichten zu lassen, so dass Gemeinsamkeiten in der grundlegenden theologischen Ausrichtung dieser Ansätze zu Tage treten konnten. Ebenso vermochten Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar die im Einzelnen von ihnen unterschiedlich gewichteten Impulse des Ignatius aufzunehmen und „produktiv“ weiterzuentwickeln. Damit partizipieren diese Impulse an der Unterschiedlichkeit der Gesamtgestalt des jeweiligen theologischen Entwurfes:

⁶ Vom Grundbegriff der *Nachfolge* her lassen sich aus ignatianischer Perspektive die Grunddimensionen der Kirche, *martyria*, *leiturgia* und *diakonia*, als individuell wie überindividuell bedeutsam erschließen; für *martyria*, vgl. vor allem den Exkurs zu Sobrino; kritisch setzt sich Bedford, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk*, 181ff., mit Sobrinos *martyria*-Verständnis auseinander; letzterer (Seguimiento, in: C. Floristán u. a., Hg., *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 936-943; hier: 940) macht im Deutungsgefolge von I. Ellacuría darauf aufmerksam, dass es auf Grund der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Lebens Jesu und seines Umfeldes nur eine *Analogie der Nachfolge* geben kann.

⁷ Eine bloße Entgegensetzung von Analogie und Dialektik wie bei Sobrino, *Theologisches Erkennen*, 137; 140, greift deshalb zu kurz, zumal letztlich auch dieser vom Analogiegedanken Gebrauch macht bzw. machen muss; ders., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander²1982, 76.

a) Es hat dabei den Anschein, als ob Balthasars bewusstseinsphänomenologische Ausrichtung seiner theologisch-dramatischen Ästhetik am konsequentesten der spirituell-„begegnungstheologischen“ Grunderfahrung der Exerzitien entspricht, da diese das ästhetische Moment der gottmenschlichen Begegnung in eine ebenfalls existentielle Dramatik hineinvermitteln.

Vom ignatianischen Grundgedanken der „Wahl“ her werden bei Balthasar neuzeitliche Freiheits- und Subjektvorstellungen einer existenztheologischen Kritik unterzogen und auf ihren göttlichen „Erscheinungsgrund“ ausgerichtet, der sich bei ihm am „eindrücklichsten“ in der Gestalt des Kreuzes bzw. des Gekreuzigten artikuliert. Balthasars (hierin Przywara folgende) *kenotisch-inkarnatorische Kreuzesphänomenologie* wird deshalb von ihm zugleich theologisch universalisiert. Dadurch sucht Balthasar dem aus dem ignatianisch schöpfungstheologischen Rahmen einer konkreten Schau der Kreuzeserscheinung erwachsenden umfassenden Geltungsanspruch zu entsprechen. Dieser Rahmen ist jedoch bei Balthasar noch einmal in die „Unvordenklichkeit“ eines ursprünglichen, umfassenden trinitätstheologischen Horizontes dramatischer Ästhetik eingebettet, den er bereits in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ bei Ignatius voreingezeichnet sieht. Dadurch weitet sich die ignatianische Kreuzesschau bei Balthasar zu einer ausdrücklichen theologischen Gesamtschau innergöttlicher wie gott-weltlicher Dramatik, die bei Ignatius wiederum nur implizit, nicht aber spekulativ wie bei Balthasar zu finden ist.

b) Przywaras von der Analogie geprägte Soteriologie scheint zwar ebenso wie Rahners grundlegende transzendente Existentialtheologie vor allem die ignatianische Einsicht in die theologische *Radikalität* der göttlichen Inkarnation des Gekreuzigten in sich aufgenommen zu haben. Hierin folgt Rahner seinem theologischen „Lehrer“ Przywara. Beide richten ihr radikal *inkarnationskenotisches Denken* dennoch unterschiedlich aus.

Zwar beabsichtigt der frühe Przywara mit Hilfe der klassischen Analogie Gott und Welt in bleibendem „je größeren“ Unterschiedensein *zusammenzudenken*. Allerdings geschieht dies bereits aus *heilsgeschichtlichem* Interesse. Dadurch wird die ignatianische Vorstellung der bis zum Kreuz reichenden Inkarnation sowohl für Przywaras religionsphilosophischen als auch offenbarungstheologischen Ansatz von zentraler Bedeutung. Seine spätere, durch zeitgeschichtliche Grunderfahrungen beeinflusste Aufnahme *dialektischen* Denkens ändert diese prinzipielle Absicht einer von der Offenbarungsordnung des Kreuzes aus erfolgten, in der *Analogie verankerten Überbrückung* von Philosophie bzw. Welt und Glauben bzw. Gott nicht. Sie *radikalisiert* nur die realen zeit- wie geistesgeschichtlichen Abgründe, über die er weiterhin eine solche Brücke zu schlagen sucht. Zumindest der späte Przywara beabsichtigt deshalb die Inkarnation nicht in ihrer religionsphilosophisch zu durchdringenden theologischen Grundsätzlichkeit als solche zu erweisen. Vielmehr liegt es ihm bis zuletzt daran, in Form einer heilsgeschichtlich *konkreten* Darstellung der

göttlichen Kreuzeskenose das grundlegende Enthalten- und Gehaltensein der Weltgeschichte bzw. der natürlichen Ordnung in der Offenbarungsordnung gerade bis in die dunkelsten Dimensionen des menschlichen Lebens hinein zu begreifen.

c) Rahners, über Przywaras inkarnationskenotische Radikalität vermittelte Aufnahme der ignatianischen Vorstellung von der göttlichen Kenose führt ihn hingegen zum grundlegenden Ansatz einer konsequenten theologischen Würdigung der *vollen* Menschheit des Inkarnierten. Dies unternimmt er selbst auf die Gefahr hin, „antiochenisch“ missverstanden zu werden. Rahner beabsichtigt dabei den Menschen als tiefstes inkarnatorisches Geheimnis mit Hilfe religionsphilosophischer Kategorien *grundsätzlich* auszuloten, so sehr sich Rahner auch zu vielen theologischen wie geistesgeschichtlichen Einzelfragen seiner Zeit geäußert hat. Der Adressat seiner inkarnationstheologischen Reflexionen stellt prinzipiell die nachkantische Moderne mit ihrer anthropozentrischen Wende zum Subjekt dar. Dieser beabsichtigt er durch sein Aufgreifen ignatianisch-kenotischen Denkens aufzuzeigen, dass die Grundanerkennung des Menschen als freies Subjekt nicht nur nicht der göttlichen Offenbarungsordnung widerspricht. Vielmehr entspricht ihr der auf diese Weise verstandene Mensch in sogar wachsender Proportionalität zur Nähe Gottes, da er als inkarnatorisches Geheimnis Gottes mehr als nur immer schon in sie hineingestellt ist, sondern der Nähe Gottes Inhalt und Zielrichtung gibt. Rahners subjekttheologischer Ansatz hat damit zwar das ignatianische Grundmotiv einer bis in die „Wurzel“ des Menschseins reichenden Inkarnation auf seine Weise aufgegriffen und für die Moderne *grundsätzlich* transzendentaltheologisch fruchtbar zu machen versucht. Allerdings entbehrt Rahners transzendentaltheologischer Ansatz nicht als solcher bereits einer von Balthasar als fehlend beklagten soteriologisch-stauologischen Geschichtsdynamik⁸. Vielmehr liegt dieser scheinbare Mangel in Rahners Indienstnahme des ignatianischen *Bewusstwerdungsmomentes* für sein rahmengebendes Voranstellen der Offenbarungsordnung vor die natürliche Ordnung begründet. Dabei kann und darf Rahners Bewusstwerdungsvorstellung nicht als kognitivistischer Intellektualismus kritisiert werden, sondern ist in analoger Entsprechung zu Ignatius als Ausdruck einer *existentialen Bildgebung vermittelt der Gestalt des inkarniert Gekreuzigten* zu deuten.

Damit sind die unterschiedlich ausgerichteten theologischen Grundansätze von Przywara und Rahner dennoch von der selben ursprünglichen ignatianischen Grundmotivik einer von beiden noch einmal inkarnationskenotisch radikalisierten Hinwendung zum Menschen gekennzeichnet.

Ihre Rezeption des ignatianischen Moments einer *interpersonal-existentialen Begegnung* mit dem inkarniert Gekreuzigten lässt sich allerdings bei Przywara eher erkennen als bei Rahner: Przywaras grundsätzliche

⁸ Vgl. die polemische Schrift Balthasars *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln⁴1987 (1966).

ignatianische Hinwendung zur Welt ist von der Suche nach einem umgreifenden religionsphilosophisch-theologischen Verständnis der Welt in Form einer kritisch-theologischen Zeitdiagnose geprägt. *Diese lässt ihn den Inkarnierten in der Begegnung mit den verschiedenen religionsphilosophischen Zeitströmungen und Weltanschauungen suchen.* Dabei beabsichtigt der frühe Przywara die Welt in all ihren Erscheinungsformen als von Gottes „Je Größersein“ bleibend umgriffen zu deuten. Seine späteren religionsphilosophischen Auseinandersetzungen gerade mit den abgründigen Seiten der Zeitgeschichte nötigen ihn jedoch dazu, den Analogiebegriff von einem bei Ignatius bereits angedeuteten kenotischen Kreuzesverständnis her umzuformen und zu deuten, um eine Nähe Gottes selbst in allem Widergöttlichen erkennen zu können. Dadurch glaubt er, selbst die tiefsten Krisen und geschichtlichen Katastrophen der Menschheit noch als „Ort“ einer soteriologisch bedeutsamen Begegnungserkenntnis mit Gott durch eine radikal inkarnationstheologisch-kenotische Deutung der *analogia entis* denkerisch einholen und existentiell (er-)tragen zu können. Damit scheint er die ignatianischen Gedanken einer begegnenden Hinkehr Gottes (und darin des gläubigen Menschen) zur Welt inkarnations- bzw. kreuzestheologisch radikal zu Ende gedacht haben zu wollen, an seiner Ununterscheidbarkeit von Seinsanalogie und Offenbarungsanalogie aber selbst tragisch gescheitert zu sein.

Rahners philosophisch-theologisches Hauptanliegen beinhaltet zwar ebenso eine bei Ignatius in der Gestalt des Gekreuzigten bereits erkennbare Radikalisierung der Inkarnationsvorstellung. Insofern ist er auch zugleich ein „Schüler“ Przywaras. Allerdings stellt Rahners primärer zeitgenössischer „Gesprächspartner“ die (nach-)kantische Moderne als solche mit ihrer grundsätzlichen Wende zum Subjekt dar. Ihr sucht er aufzuzeigen, dass Gott und sich ihrer Freiheit bewusst werdende Welt nicht in einem reziproken Ausschließlichkeitsverhältnis stehen, sondern unter Beachtung der bleibenden Grunddifferenz von Gott und Mensch in einer proportional konvergierenden wechselseitigen Einschließungsrelation. Deshalb ist Rahner auf der Suche nach den anthropologischen Möglichkeitsbedingungen einer Universalisierbarkeit der den Menschen zuinnerst bestimmenden heilsfaktischen göttlichen Selbstmitteilung, die dadurch der Verfasstheit menschlicher Existenz entsprechen kann. *Die schöpfungstheologische Weitung ignatianischer Kreuzesbegegnung wird hier auf ihre religionsphilosophisch-anthropologischen Möglichkeitsbedingungen hin vollzogen.* Gerade dadurch sucht Rahner der vollen Tiefe und Weite einer radikalisierten Inkarnationsvorstellung im Anschluss an Ignatius und über ihn hinaus zu entsprechen. Diese nimmt bei ihm das sich in der *inkarnationstheologisch geforderten Begegnung mit der Welt äußernde neuzeitliche Person- und Subjektverständnis in den Blick.* Selbst auf die Gefahr hin, bestimmte christologische wie kreuzestheologische Aporien nicht völlig vermeiden zu können, fordert Rahner deshalb einen „strengen“ christologischen Chalkedonismus, da für ihn in dieser kantischen Wende zum Menschen als freies Subjekt dem Geheimnis der Inkarnation in seiner ganzen ignatianisch-„welthaften“ Radikalität begegnet werden kann.

d) Auch beim südamerikanischen Befreiungstheologen Sobrino macht sich das ignatianische Grundmotiv einer Begegnung mit dem Gekreuzigten auf spezifische Weise bemerkbar: Sobrino greift das radikal inkarnatorische Denken Rahners im Zusammenhang mit seiner Symboltheorie auf,

indem er den grundlegenden rahnerschen Humanitasgedanken in seiner (allerdings deutlicher als Rahner) kreuzestheologisch zentrierten Christologie konkretisiert. Dazu wendet Sobrino aus lateinamerikanischer Perspektive den ignatianischen, ursprünglich christozentrisch ausgerichteten Begegnungsaspekt realsymbolisch auf die Kategorie der Armen⁹ an. Dies bedeutet, dass er in Umdeutung des ignatianischen Motivs der Kreuzesbegegnung die sozioökonomische Kategorie der Armen zum Kollektivsubjekt eines realsymbolisch in Dienst genommenen Kreuzesbegriffes erklärt. Sobrino geht deshalb insofern über die anderen drei theologischen Ansätze hinaus (ohne sie in ihrem ignatianischen Weltbezug zu negieren), als er gerade nicht in Kant wie Rahner (oder Goethe wie Balthasar), sondern in Marx und damit in der sozialen bzw. sozial-ökologischen Frage die größte theologische Herausforderung der konkret-kontextuell begriffenen Gegenwart erblickt. Dadurch werden die theologischen Ansätze von Przywara, Rahner und Balthasar durch Sobrino bewusst *historisiert*. Sie bleiben für ihn Vertreter einer scheinbar überholten theologischen Moderne. Damit verfällt Sobrino allerdings nicht in einen postmodernen Relativismus, der ein (nach)kantisches Subjektdenken als (religions-)philosophischen Idealismus ablehnt. Ganz im Gegenteil, Sobrino sucht vom ignatianischen Grundmotiv der Kreuzesbegegnung her die theologische Wahrheit des Subjektbegriffes in konkreter geschichtlich-kontextueller Kontingenz neu zu erschließen. Dadurch erweist er sich jedoch (unabhängig von der Legitimität bestimmter weltanschaulicher Analyseinstrumentarien) als „Kontextualisierer“ der Erkenntnisse theologischer Moderne, die er aber selbst hinter sich gelassen zu haben glaubt. Sobrino hat es gerade seiner Aufnahme des radikalen inkarnationskenotischen Denkens Rahners zu verdanken, die für seine eigene Theologie wesentliche ignatianische Begegnungsvorstellung in geschichtlicher Kontextualisierung denken und weiterentwickeln zu können, auch wenn damit bisweilen der unmittelbare Bezug zu den theologischen Motiven und Einsichten des Ignatius nicht mehr erkennbar zu sein scheint.

3.3 (Aus-)Wertung

Bei einer (Aus-)Wertung der Rezeption ignatianischer Kreuzeseinsichten in den theologischen Entwürfen von Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar soll mit Balthasar begonnen werden, da er in scheinbarer Nähe zum ästhetischen Moment in der ignatianischen Begegnung mit dem

⁹ Bei Sobrino wird nicht klar, ob und inwiefern die sozioökonomisch marginalisierten „Armen“ die „primären“ oder die „ausschließlichen“ Adressaten des Reiches Gottes sind. Es deutet sich aber insofern eine Ineinanderverschränkung beider Aussagen an, als für ihn die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Bekehrung“ zum erkenntnis- wie existenzleitenden Prinzip der „Option für die Armen“ besteht; Sobrino, Die zentrale Stellung des Reiches Gottes, in: *Mysterium Liberationis*, 1, 492. Vgl. auch Metz, u. a., *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000.

Gekreuzigten auf die (Wieder-)Gewinnung der lange Zeit theologisch vernachlässigten Kategorie der *Gestalt* in Form einer theologischen Ästhetik zielt.

a) Balthasar sucht die Erneuerung des Gestaltbegriffes in Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie wie der Moderne theologisch, insbesondere soteriologisch, neu zu durchdringen. Dazu dient ihm die zentrale Gestalt des Gekreuzigten.

Allerdings bleibt er hierbei nicht stehen, sondern erkennt – im ignatianischen Geist – in der auf Austausch (*commercium*) angelegten Begegnung mit der Gestalt des Gekreuzigten als zentraler kenotisch-christologischer Figur eine für die Existenz des menschlichen Subjekts wie für die ökonomische Trinität selbst wesentlich bedeutsame interpersonale Dramatik. Diese Dramatik bindet Balthasar aber derart apriorisch grundlegend in die göttliche Immanenz zurück, dass sich die dramatische Begegnungschristologie des Ignatius, so sehr sie selbst auf das größere göttlich-trinitarische Geheimnis in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“ verweist, letztlich in eine dramatisch-spekulative Metaphysik der innergöttlichen Trinität hinein aufhebt. Dadurch wird bei Balthasar das Gott-Mensch-Verhältnis im Kristallisationspunkt des Kreuzes trotz seines vom *commercium* geprägten Charakters (ungewollt) *ent-dramatisiert*.

Balthasars epistemologisch-phänomenologischer Ansatz, den er in der „Herrlichkeit“ entwickelt, ist deshalb zwar wesentlich von der ignatianisch beeinflussten ästhetischen Kategorie der Gestalt geprägt, deren Urbild er im Gekreuzigten erblickt. Er entwickelt aber hieraus eine „Theodramatik“, die in Form einer spekulativen, den kreuzesförmigen Kenosis-Gedanken in der göttlichen Immanenz begründenden Trinitätstheologie¹⁰ letztlich nicht zu einem *geschichtlichen*, sondern zu einem (übergeschichtlich-),*darstellerischen*“ Gestaltgewinn für das Gott-Mensch-Verhältnis führt, obwohl oder gerade weil er die dramatische Gestalt ignatianischer Kreuzesbegegnung des Menschen in eine innergöttliche „Dramatik“ hinein aufhebt.

Die tatsächliche Nähe einer phänomenologischen Epistemologie Balthasars zu den theologischen Einsichten der ignatianischen Exerzitien entpuppt sich deshalb aus der Perspektive des Gestaltbegriffes in letzter Konsequenz als eine folgenreiche Entfernung von ihr, auch wenn Balthasars Anordnung und Ausrichtung seiner Trilogie den deutlich kreuzestheologischen Geist des Ignatius atmet. *Ignatianische Kreuzeseinsichten führen Balthasar folglich zu einer trinitätstheologisch-spekulativen wie zugleich existentiell und kosmisch bedeutsamen Schau göttlicher Herrlichkeit.*

¹⁰ Vgl. hier analoge Versuche in der deutschen Tradition christlicher Mystik bei Meister Eckhart und Jacob Böhme, die in ihren (allerdings eine „Bedürftigkeit“ des vollkommenen Gottes bei Eckhart und das göttliche „Nichts“ als „Armut“ bei Böhme voraussetzenden) Reflexionen über Demut und Armut die Niedrigkeit als ein wesentliches Moment der inneren Wirklichkeit Gottes deuten; s. dazu u. a. D. Schoeller-Reisch, *Enthörter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg i. Br. u. a. 1999.

b) Indessen arbeitet sich *Przywaras* zeitlich vorausgehender theologischer Ansatz mit Hilfe des klassischen Analogiebegriffes an der *Gestalt einer kenotischen Überbrückung* zwischen seiner an Ignatius angelehnten theologischen Kreuzeszentriertheit und den sogar weitesten Selbstentfaltungen der Welt ab. Dadurch wird die „Katalogie“ der göttlichen Offenbarung im Kreuz bei Przywara zu einem zentralen epistemologischen wie soteriologischen Vermittlungsprinzip zwischen der *analogia entis* und einer konkreten (heils-)geschichtlichen Dialektik.

Dieser mit Hilfe des Katalogiegedankens gewonnene Überbrückungsansatz Przywaras wird zugleich auch zum Anknüpfungspunkt für Balthasars eigene, aus einer trinitätstheologischen Gesamtschau gewonnene Auseinandersetzung mit einem letztlich welt- und geschichtsenthobenen (Neo-)Platonismus wie der anthropologisch ambivalenten Moderne. Przywaras kenotisch-theologische Gestaltfindung ignatianischer Kreuzeseinsichten in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit bildet eine „Negativfolie“ für Balthasars in Gestalt einer *analogia caritatis* bzw. *libertatis* alles grundsätzlich „positiv“ unterfassende trinitätstheologische Gesamtschau.

Aber gerade deshalb und nicht auf Grund einer ins Unkenntliche absoluter Transzendenz gesteigerten Geheimnishaftigkeit des göttlichen Mysteriums¹¹ ist in Przywaras zeitgeschichtlich späteren philosophischen wie theologischen Auseinandersetzungen folgendes zunehmend nicht mehr erkennbar: Beim älteren Przywara verdunkelt sich die eigene Grundüberzeugung, dass die endgültige Überwindung alles Widergöttlichen im tatsächlichen (und nicht nur scheinbaren) Bezungenwerden Gottes durch jenes dennoch wirksam anhebt. Das „Hangen“ der gesamten Welt im „Kreuz“ wird vom späten Przywara als so steil erfahren, dass es die Welt soteriologisch nicht mehr zu tragen vermag.

Diese Problematik liegt aber bereits darin begründet, dass sich auch für den jüngeren Przywara die „Ungestalt“ der im Kreuz gezeitigten immanierenden göttlichen Transzendenz *grundsätzlich* in den innergeschichtlichen (Un-)Gestalten menschlichen Seins widerspiegelt. Die zuvor noch von der Glaubensanalogie her begriffene „Objektivität“ erhält dadurch den Charakter einer Seinsanalogie. Die epistemologisch-kategoriale Unterscheidbarkeit von göttlich-rhythmischer Erlösungsbewegung und widergöttlicher Erscheinungsgestalt wird durch eine solche seinsanaloge Indienstnahme des in der Glaubensanalogie verankerten „kenosis“-Gedankens bei Przywara letztlich nicht mehr denk- und aussagbar. Seinsanalogie und Glaubensanalogie sind bei ihm nicht mehr durch eine analoges Verhältnis zueinander gekennzeichnet, sondern fallen in eins. Dies führt dazu, dass er den soteriologisch-schöpfungstheologischen „Bogen“ des Kreuzes, der sich bei Ignatius erst konturenhaft abzeichnet, als seinsanaloge Kenose Gottes überspannt, auch wenn er damit den

¹¹ Vgl. hingegen u. a. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 389.

schöpfungstheologischen Anspruch der ignatianischen Kreuzeseinsichten in seinem eigenen theologischen Ansatz einzulösen sucht.

Przywaras Gesamtgestalt seiner Theologie gibt deshalb zwar eine ignatianische Grundprägung zu erkennen. Der entsprechende kenotische Kreuzesbegriff erhält allerdings in seinem aus schöpfungstheologischem Interesse geschehenden, im Analogiegedanken gründenden Übertrag in religionsphilosophische, insbesondere metaphysisch-ontologische Zusammenhänge den Charakter eines grundlegenden *theologischen Vermittlungs- wie Formprinzips*. Przywaras Vorstellung der *Kreuzesanalogie* stellt damit gerade nicht die offenbarungstheologische Geltung eines metaphysischen Prinzips dar¹², sondern im Gegenteil die unmittelbare *Ausweitung eines offenbarungstheologischen Prinzips auf einen metaphysischen Geltungsbereich*. Die daraus letztlich resultierende Vorstellung eines „unvordenklichen“ göttlichen Erlösungsurrhythmus zieht allerdings die Gefahr eines soteriologisch begründeten religionsphilosophischen Monismus nach sich. Dies konterkarierte jedoch die von Przywara gerade im Rahmen der Offenbarungsordnung selbst beschworene analoge Grunddifferenz von Gott und Mensch. Folglich hat Przywara *ignatianische Kreuzeseinsichten in die Form einer den Charakter der Analogie tragenden dialektischen Kreuzesgestalt mit offenbarungstheologischem und darin zugleich geltungstheoretisch problematischem metaphysischen Anspruch überführt*.

c) *Rahners transzendentalontologische Existentialtheologie* scheint hingegen auf den ersten Blick keine besonders ausgeprägte Nähe zur Grundgestalt der ignatianischen Exerzitien und ihrer Kreuzesorientierung zu haben. Dennoch kommt zunächst einmal in seiner prinzipiellen patristisch-mystischen Hinwendung zu den inneren Konstitutiva des menschlichen Subjekts die ignatianische Kontemplation über die göttliche Wirkpräsenz im menschlichen Sein¹³ zu einem relevanten Ausdruck für Rahners von der Auseinandersetzung mit Kants anthropozentrischer Wende geprägten Ansatz.

Das Kreuz wird dabei für ihn zu einem metaphorischen Zeichen geschichtlich-menschlichen Selbstverhältnisses, auf das Gott seine formal entsprechende Selbstoffenbarung ausgreifen lässt. Mit einer solchen, die formale Grundstruktur der Inkarnation aufdeckenden *Schlüsselbedeutung eines existenzialisierten Kreuzesbegriffes* sieht sich Rahner in der Lage, nicht nur die *Möglichkeitsbedingungen* für die Christologie wie zugleich für die Soteriologie zu erhellen und beiden auf diese Weise eine spezifisch transzendentaltheologische Gestalt zu verleihen. Vielmehr vermag er bereits in diesen Konstitutiva die *universale Geltung der Faktizität göttlich-inkarnatorischen Heilshandelns am und im menschlichen Subjekt* aufzudecken. Er entgrenzt damit

¹² Vgl. eine entsprechend geäußerte Kritik im Kapitel zu Przywara.

¹³ Siehe GÜ 235.

auch zugleich die theologische Relevanz der scheinbar spirituell elitären ignatianischen Exerzitien.¹⁴ Ignatianische Kreuzesspiritualität erhält dadurch bei Rahner den primären Charakter einer *Existentialmystagogie* in das inkarnatorische Geheimnis menschlichen Daseins.

Das für die theologische Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Ignatius entscheidende Moment des *commercium* (in) der Subjektbegegnung mit dem göttlichen Geheimnis fehlt aber gerade deshalb bei Rahner im Unterschied zu Przywara und Balthasar an dieser Stelle.¹⁵ Rahner sieht dieses bereits apriorisch im anthropologisch grundlegenden inkarnatorischen Geschehen als dem einmalig höchsten Fall eines wechselseitigen Zusammenkommens von göttlicher Selbstmitteilung und menschlicher Transzendenz vollzogen. An diesem Geschehen partizipiert für ihn der Mensch innerhalb der faktischen Heilsgeschichte immer schon prinzipiell. Deshalb ist seine Soteriologie als „*nachkommerzial*“, nicht aber als „*nichtkommerzial*“ zu bezeichnen.¹⁶

Allerdings gilt es Folgendes zu fragen: Ist aus ignatianischer Perspektive das Verhältnis von der universalen anthropologischen Denkbarkeit wie Geltung der göttlichen Erlösung und dem konkret existentiellen Begegnungsereignis mit dem Gekreuzigten in der von Rahner vorgenommenen begrifflichen Differenzierung von „*transzendentaler Erfahrung*“ und kategorialer Erschließung theologisch angemessen bestimmt, wenn damit nicht nur strukturformale, sondern auch *inhaltliche* Bestimmungen verbunden sind? Kann bereits die „*bloße*“ Thematisierung (und sei diese auch noch so existentiell geschichtlich durchgeführt) der unendlichen „*konstitutionellen Offenheit*“ des endlichen Subjekts in ein *heilskonkretes* Verhältnis zum Absoluten versetzen? Gewinnt sich nicht vielmehr ein solches Verhältnis erst dort, wo diese Thematisierung zugleich von einer bewussten, gestalthaften Gewinnung eines Gottesverhältnisses getragen wird, das eine *existentielle Änderung des Menschen in seinen konkreten individuellen wie größeren sozialen Beziehungsstrukturen und damit auch eine Änderung dieser selbst hervorbringt* bzw. mit einer solchen unmittelbar einhergeht? Das dadurch für das Gott-Mensch-Verhältnis bereits von Ignatius als wesentlich erkannte *commercium* hat damit nicht nur grundlegend christologische (wie bei Rahner), sondern vor allem auch konkret-aktuelle (wie bei Przywara und Balthasar), individuell wie überindividuelle (wie bei Sobrino) Bedeutung für das Gott-Mensch-Verhältnis.

Ist es nicht von daher betrachtet sinnvoll und notwendig, die – in rahnerscher Diktion – subjektiv-kategoriale Thematisierung der eigenen transzendentalen Verwiesenheit eben noch nicht gnadentheologisch mit dem konkreten Vollzug einer soteriologisch bereits geschehenen Hineinnahme in den Erlösungsstand gleichzusetzen (wenngleich dies innerhalb Rahners „*nachkommerzialen*“ Konzeptes schlüssig ist)? Sollte nicht vielmehr eine solche Thematisierung zunächst einmal in einem „*vorkommerzialen*“ (nicht aber

¹⁴ Siehe auch Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug.

¹⁵ Wie Essen zu Recht bemerkt; ders., Die Freiheit Jesu 85.

¹⁶ Vgl. hingegen Essen, ebd. Bei Przywara und Balthasar ersetzt das christologische Geschehen nicht – wie bei Rahners Ansatz als latente Gefahr vorhanden – den personalen Selbstvollzug des Menschen, indem es ihn bereits „*nachkommerzial*“ in Form realer Partizipation umfasst, sondern das (in Tod und Auferstehung kulminierende) Christusereignis ermöglicht und eröffnet den subjektiven Selbstvollzug erst auf das konkrete gott-menschliche *commercium* hin.

unbedingt vor-theologischen) Sinn als konkrete Gestaltannahme der (inter-)subjektiv realisierten Bewusstwerdung des eigenen offenen Horizontes verstanden werden? Dieser beabsichtigt eben nicht ohne weiteres die (trinitarisch verankerte) Gestalt Christi anzunehmen.¹⁷ Müsste nicht deshalb ein hinreichendes Kriterium einer solchen Gleichsetzung eine in inter-personaler Vermittlung als gewiss widerfahrene Begegnung des menschlichen Subjekts mit der göttlichen Trinität sein, die die Gestalt eines *commercium* hat?

Die grundsätzliche Problematik von Rahners Ansatz liegt deshalb gerade in seinem *Ineinssetzen* der formalen Möglichkeitsbedingung göttlicher Selbstmitteilung an den Menschen in Form von „transzendentaler Erfahrung“ und der mit diesem Begriff ebenfalls vollzogenen prinzipiellen *materialen*, d. h. gnadentheologischen Bestimmung des Menschen.¹⁸

Zwar ist es verständlich, dass Rahner in Abwehr und Überwindung eines (neo-)scholastischen Extrinsezismus menschliche Natur und christologisch verankerte Gnade nicht im Sinne eines „Zwei-Stockwerke“-Denkens unverbunden neben- bzw. hintereinander bestehen zu lassen beabsichtigt und von daher gesehen bereits in der faktischen Eröffnung von Transzendenz als „Vorgriff“ auf einen „unendlichen Horizont“ die Gnade Christi selbst am Werk sieht. Jedoch unterscheidet Rahners hier anhebender Scotismus (trotz seiner thomanischen Rahmgebung) zum einen zu undeutlich zwischen der schöpfungstheologischen Anlage bzw. Bestimmung des Menschen¹⁹ und der christologischen Verheißungserfüllung.

Zum anderen hält Rahner die existentielle Verfasstheit des menschlichen Subjekts als prinzipielle Partizipation an der göttlichen Kreuzesinkarnation für soteriologisch von grundlegender Bedeutung, so dass der Mensch in seinem konkreten Geschöpfsein in den mit der (Kreuzes-)Inkarnation zuinnerst verbundenen Wirkraum göttlicher Erlösung nicht nur grundsätzlich hineingestellt ist.²⁰ Vielmehr wurde diese Erlösung für Rahner bereits dergestalt an ihm im Sinne des *commercium* vollzogen, dass sie sich selbst im Menschen als „übernatürliches Existential“ frei gegenwärtig gesetzt hat.

Rahner kann damit zwar ein wichtiges Moment der ignatianischen Exerzitien, die mit dem Raum imaginativer *conscientia* kirche- und weltbezüglich vermittelt gegebene Wendung des Menschen in sein konstitutiv Inneres, für seinen transzendentaltheologischen Ansatz erheben und fruchtbar machen. Wird aber nicht dadurch, dass Rahner in scotistischer Abwehr eines (neo)scholastischen Extrinsezismus die Gnade Christi bereits im Schöpfungsakt am Werk sieht, das ignatianische Begegnungsmoment seines soteriologisch vom *commercium* geprägten Charakters beraubt? Gerät

¹⁷ An dieser Stelle wäre der Begriff der *metanoia* einschließlich seiner individuell-existentialen wie politisch-ethischen Dimensionen zu entfalten.

¹⁸ Vgl. auch Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, 128, Anm. 177.

¹⁹ Zur Problematik des Begriffes „Anlage“, siehe ders., *Systematische Theologie*, 2, 260ff.

²⁰ Vgl. hier das przywarasche „Hangen“.

eine solche Begegnung nicht dadurch in die (von Rahner allerdings unbeabsichtigt heraufbeschworene) Gefahr, zu einem lediglich externen (wenngleich in die grundsätzliche geschichtliche Vermitteltheit des Gottesverhältnisses verweisenden) Auslöser einer „subjektiven“ Wendung ins immer schon als commercium vollzogene „objektiv“ Innere funktionalisiert zu werden? Soll deshalb von einer *ignatianischen Grundgestalt der Theologie Rahners* die Rede sein, dann kann von ihr nur im Rahmen ihrer *formalen Existentialisierung* gesprochen werden, die Rahner vornimmt, um den *schöpfungstheologischen Geltungsanspruch des ignatianischen Kreuzesmotivs vor dem Forum neuzeitlicher Vernunft zu bewahrheiten und zu bewähren*.

d) Bei Sobrino wird hingegen auf der Grundlage einer für die Kontextualität der Gottesrede realsymbolisch in Dienst genommenen Inkarnationsvorstellung die konkrete geschichtliche Wirklichkeit der „Armen“ zum epistemologisch-theologischen Prinzip ignatianischer Kreuzesbegegnung. Ebenso beinhaltet letztere für ihn nicht nur eine existentiell-individuell, sondern zugleich „politisch“ handlungsrelevante Wirklichkeitswahrnehmung und -deutung. Auf Grund dieser epistemologisch wie theologisch kontextualisierten Deutung der Vorstellung einer gottmenschlichen Begegnung im Kreuz gibt Sobrinos konkret-situative Interpretation des inkarnationstheologischen Kreuzesgedankens zugleich auch die ursprünglich ignatianische Grundgestalt seiner Befreiungstheologie zu erkennen: Die „Wahl“ des größeren Heilswillens Gottes, der sich für Sobrino in den „gekreuzigten Völkern“ realsymbolisch zeitigt, dient dem Ziel, *diesen (parteiischen) Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden*.

Allerdings entfernt sich Sobrino durch die *soteriologische* Färbung der auf die „Armen“ übertragenen Kategorie des Realsymbols von der personalen Christozentrik des Ignatius, nicht jedoch von seiner *soteriologischen Staurozentrik*. Die Christologie erhält dadurch bei Sobrino einen eher funktionalen Charakter gegenüber seiner Kreuzeslehre. *Die ignatianische Grundgestalt des Kreuzes nimmt folglich bei Sobrino immer zugleich eine kontextuell solidarisch-partizipatorische Gestalt der „gekreuzigten Völker“ an*.

Festzuhalten bleibt somit insgesamt: Die Geistlichen Übungen lassen sich nicht in Form eines einzigen theologischen Grundgehaltes völlig ausschöpfen. Ebenso wenig sind die theologischen Einsichten des Ignatius in der Lage, noch beanspruchen sie es, eine einzige Rezeptionsgestalt einer Theologie des Kreuzes festzuschreiben. Ihre nichtsdestotrotz erkennbaren inhärenten kreuzestheologischen Grundmotive und Einsichten vermögen jedoch, sich in verschiedene Gestalten von Theologie „produktiv“ hinein zu vermitteln.

Eine solche spätere Gestalten von Theologie grundlegend formende, nicht jedoch selbst einen genauen Inhalt vorschreibende Vermittlung der theologischen Einsichten des Ignatius führt deshalb

zu subjektiv differenten Aneignungen dieser Grundeinsichten, bei denen selbst ihre ignatianische Herkunft nicht mehr unmittelbar erkennbar sein muss.

Diese Differenzen entsprechen letztlich der in den Exerzitien zum Ausdruck kommenden *materialen Offenheit der ignatianischen „Wahl“* selbst. Die Grundgestalt der Exerzitien ist deshalb durch eine „produktive“ *Gestaltopenheit* geprägt. Diese vermag es, unter der Voraussetzung, dass die Theologietreibenden sich auf die Kreuzeseinsichten der Geistlichen Übungen einlassen, einen Plural an verschiedenen Theologien hervorzubringen oder diese wesentlich zu beeinflussen. In der gestalterischen Mitte solcher Theologien steht dann kein abstraktes theologisches Prinzip, sondern die Grundeinsicht in die bewusst gewordene bzw. bewusst werdende Begegnung mit dem Gekreuzigten „in allen Dingen“.^{21]}

5.2 An Israel orientierte Christologien

Bis zum II. Vatikanum herrschte in katholischer Theologie eine Substitutionstheorie vor, die davon ausging, dass Gottes Bund mit Israel durch Israels „Unglauben“ (hinsichtlich Christus) an ein Ende gekommen sei und Gott mit Jesus Christus an diese Stelle den neuen Bund gesetzt habe. Bei Paulus findet sich diese Auffassung allerdings noch nicht. Sie findet aber in der Alten Kirche immer größere Verbreitung (s. u. a. Barnabasbrief; Didaskalia; auch Tertullian).

Das II. Vatikanum würdigt in *Nostra aetate* 4 stattdessen „das gemeinsame geistliche Erbe“ (insbesondere mit Blick auf den „Stamme Abrahams“) von Juden und Christen, hält die Juden für „immer noch von Gott geliebt“, so dass sie „nicht als von Gott verworfen oder verflucht“ gelten dürfen. Dennoch sagt das II. Vatikanum von der Kirche, dass sie „das neue Volk Gottes“ (*Lumen gentium* 9) sei. Damit wird aber nicht klar, wie altes und neues Volk Gottes bzw. alter und neuer Bund zueinander stehen. Es ist allerdings nicht ganz klar, ob das II. Vatikanum die Substitutionstheorie hat wirklich ganz hinter sich lassen können oder wollen, wenn es unter Rückbezug auf Augustinus („der Neue ist im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen“; *Quaest. in Hept.* 2,73: PL 34, 623) sagt, dass „die Bücher des Alten Bundes, ..., erst im Neuen Bund ihren vollen Sinn [erhalten und offenbaren]...“ (*Dei verbum* 16). Mit dem Konzil ist jedoch die Zeit eines neuen Verhältnisses zueinander angebrochen, das auch u. a. auf Grund detaillierter exegetischer Studien zu verschiedenen christlich-theologischen Antwortversuchen geführt hat, die das Verhältnis von Israel und Kirche neu zu bedenken suchen.

²¹ Vgl. dazu auch in den jeweiligen Kapiteln die entsprechenden Äußerungen der vier Theologen zum Einfluss der Exerzitien auf ihre Theologie.

5.2.1 Ein-Bund-Theologien

Den Ein-Bund-Theologien (B. Klappert; J. Ebach; E. Zenger; vgl. auch F. W. Marquardt; P. M. van Buren; N. Lohfink) ist es gemeinsam, von nur einem einzigen Bund Gottes zu sprechen. Dieser eine Bund wird dabei als Bund Gottes mit Israel identifiziert, an dem die Christen bzw. die anderen Völker durch den Glauben an den Juden Jesus partizipieren dürfen. Der Bund Gottes mit Israel wird dadurch erweitert. Innerhalb dieses einen Israelbundes existieren nach Zenger zwei verschiedene Heilswege für Juden und Christen. Für H. Merklein ist der „neue Bund“ (2 Kor 3) die eschatologische Verwirklichung („Nun aber schauen wir alle mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn [wie in einem Spiegel]...“; 2 Kor 3,18) des einen abrahamitischen Bundes Gottes, dessen Heil das Tun der von Jesus Christus nicht aufgehobenen, sondern inkarnierten Thora ist. Damit bleibt selbst bei diesen Theologien die Frage offen, ob und inwiefern der Ansatz vom einen, um die anderen Völker erweiterten Bund Gottes mit Israel diesem Volk lediglich eine Verheißung zukommt, die sich durch die Hineinnahme der Christusgläubigen in den Bund Gottes mit Israel bereits erfüllt hat.

5.2.2 Zwei-Bünde-Theologien

E. Grässer, W. Thüsing und K.-H. Menke sprechen hingegen von zwei (eher in Diskontinuität zueinander) stehenden Bündeln. Mit dem Glauben an Christus findet für sie keine Hineinnahme in den auf Israel begrenzten Mosebund statt. Allenfalls kann von einer Hineinnahme der Christen in den Abrahambund im Sinne seiner Erneuerung und universalen Überbietung durch Christi Tod und Auferstehung gesprochen werden. Diese theologischen Ansätze suchen eher die neutestamentliche Absetzung vom Mosebund. Für M. Neubrand gibt es zwar auch zwei Erwählungen und zwei Volksbegriffe im Neuen Testament. Diese Erkenntnis wird bei ihr allerdings aus Israel sensiblem Interesse vorgebracht: Israel ist für das Neue Testament *das* bleibende Volk Gottes und die Kirche ist jedoch [ohne bestimmten Artikel] neues Volk Gottes. Bei Neubrand, vor allem aber bei N. Baumerts Modell einer heilsgeschichtlichen Hinordnung des bleibend ersterwählten jüdischen Volkes auf die „zweiterwählten“ Christen wird hingegen nicht ganz klar, wie sich beide Bünde bzw. Erwählungen zueinander verhalten. Zwar betonen sie (im Unterschied zu Grässer, Thüsing und Menke) deutlicher den Kontinuitätsgedanken, verbinden ihn aber (implizit oder explizit) mit einer christozentrischen Erfüllungsvorstellung (die bleibende Verheißung des alten Bundes weist auf seine Erfüllung im neuen Bund hin).

5.2.3 Theologien des einen eschatologischen Bundes

In Anlehnung an Pannenberg's eschatologische Ein-Bund-Vorstellung verfolgt Lüning das Modell einer konzentrischen Independenz sowohl aus heilsgeschichtlicher als auch aus eschatologischer Perspektive. Dies bedeutet: Es gibt nur einen eschatologischen Heilsbund Gottes mit Israel und der Völkerwelt. Dieser ist und wird aber *bleibend* zeichenhaft (und darin zugleich wirksam) angekündigt durch den spezifischen Bund Gottes mit Israel (Jes. 2,3 [Völkerwallfahrt zum Berg Zion]; 42,6; 49,5f. [Israel als „Licht für die Völker“]). Der „alte Bund“ ist deshalb von Gott her bleibend wirksamer Verweis auf den einen universalen eschatologischen Bund Gottes mit der Welt. Der Erfüllungsgedanke ist deshalb grundsätzlich *eschatologisch* zu bestimmen, ohne dadurch die Christologie bzw. Soteriologie zu entwerten, denn in der Christologie kommt die Eschatologie zu ihrem innergeschichtlich einmaligen und einzigartigen Ausdruck.

Dies bedeutet, dass durch den von Gott innerhalb der Geschichte Israels eingegangenen konkreten und zugleich universalen Heilsbund Jesu Christi als „Retter aus Zion“ (Röm 11,26) der eine universale eschatologische Heilsbund Gottes seine reale vorweggenommene Wirkgestalt erhält. Der „neue Bund“ in Christus ist deshalb nichts anderes als die bereits im Vorletzten realisierte Form des einen eschatologischen Heilsbundes Gottes mit der Welt als ganze. Die sich vollziehende Realisierung dieses einen eschatologischen Heilsbundes ist damit *christologisch-pneumatologisch* zu bestimmen (im Unterschied zu R. Bernhardt [der diesen transchristologisch-eschatologisch bestimmt, als ob die Christen am Ende Jesus Christus „hinter sich“ lassen könnten bzw. müssten], Das andere Ende der Stimmgabel. Überlegungen zur Israel-Theologie, in: Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches [FS D. Ritschl], Frankfurt 2009, 229-248).

Israel hat aber auf Grund seiner göttlichen Erwählung zur zeichenhaften Ankündigung des universalen eschatologischen Heilsbundes innerhalb dieses Bundes seinen *eigenen und eigenständigen Heilsweg* als *das* Volk Gottes (vgl. auch M. Theobald). Es hat *bleibendes* eschatologisches Verweiszeichen für alle Völker zu sein. Israel wird in der Erwartung der vollen eschatologischen Realisierung des einen, ursprünglich (vgl. Noah-Bundesschluss) wie endzeitlich (vgl. Völkerwanderungsmotiv bei Jesaja) universalen Heilsbundes *von Gott selbst* zu dieser Erfüllung geführt werden: „Dann wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,26). Eine Judenmission ist deshalb theologisch nicht erlaubt.

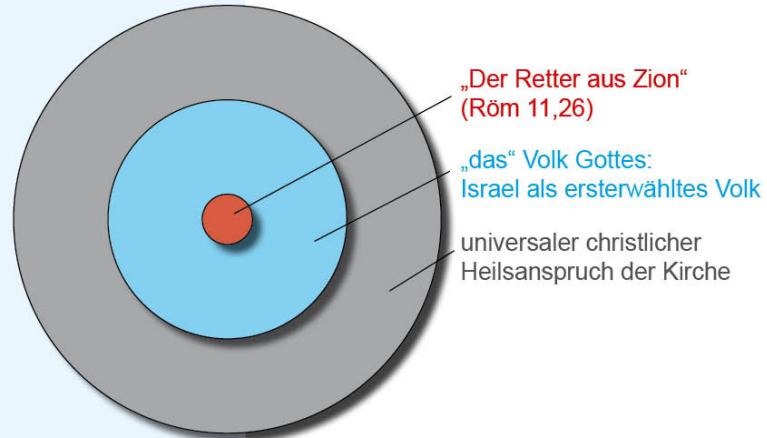
Der göttliche Vollzug dieses besonderen Heilsweges für Israel ist zwar (ebenfalls) nicht christologielos zu bestimmen, denn es ist nach christlichem Glauben der dreieine Gott, der sich aller erbarmt, und nicht einfach in einem unbestimmten Sinn „Gott“. Aber das Heilswirken des dreieinen Gottes beschränkt sich nicht auf eine zu bekennende Christologie (konfessorische Christologie) bzw. auf eine trinitarische Confessio. Gottes trinitarisches Heilswirken reicht über das christliche

Bekenntnis hinaus. Aber am Ende wird sich Gott selbst auch gegenüber Israel als der immer schon dreieine zeigen.

Thema:
Israel und Kirche

Lünings Denkmodell
konzentrischer Independenz

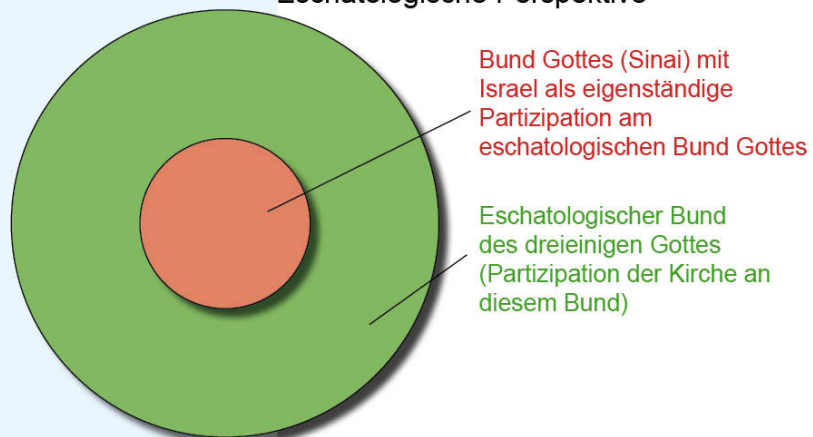
Heilsgeschichtliche Perspektive



Thema:
Israel und Kirche

Lünings Denkmodell
konzentrischer Independenz

Eschatologische Perspektive



5.3 Pluralistische Religionstheologien

5.3.1 Vorläufer: Angelsächsische Inspirationschristologien

Angelsächsische Inspirationschristologien entstanden als kritische Reaktion auf die extreme Inkarnationstheologie der Oxforder theologischen Tradition des 19. Jahrhunderts. Zwar knüpfen diese Inspirationschristologien an die trinitätsvergessene Vorstellung des einen Gottes aus dieser Tradition an. Dies bedeutet, dass sich für die Inspirationstheologien der eine Gott (und nicht der Logos in einer trinitarischen Differenziertheit) als solcher mitteilt. Aber es kommt zugleich zu einer Ersetzung des noch für die Oxforder zentralen Inkarnationsbegriffes durch den Inspirationsbegriff. Durch die „Zwischenschaltung“ des Heiligen Geistes im Sinne seiner grundsätzlichen Vermittlungsfunktion Gottes zur Welt hin wird auch und besonders das (inkarnatorische) „Eingehen“ Gottes in diese Welt in Jesus Christus inspirationstheologisch gedeutet. G. Lampe (God as Spirit, 1977) begründet seine Überzeugung einer graduellen Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist in der Geschichte, wobei diese für ihn auf einzigartige Weise in Jesus Christus geschehen ist, mit einer letztlich nichttrinitarischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt: Wort und Geist sind für Lampe austauschbare Beziehungsbegriffe des einen Gottes zur Welt. Diese theologische Grundvorstellung wird später für die verschiedenen pluralistischen Religionstheologien bedeutsam.

5.3.2 John Hick

J. Hicks möglicherweise wichtigstes Werk ist „The Myth of God Incarnate“ (1977). Darin fordert er die Ablösung einer Christozentrik durch eine Theozentrik. Alle Religionen sind für ihn geschichtlich bedingte „responses“ auf ebenfalls geschichtlich bedingte Erfahrungen ein und derselben transzendenten Wirklichkeit. Hieraus zieht Hick die Konsequenz einer Deabsolutierung der Christologie. Problematisch an seinem Ansatz ist vor allem die von ihm eingenommene Metaperspektive in seiner allgemeinen Religionsphilosophie.

5.3.3 Paul F. Knitter

Paul Knitter kehrt Hicks Gedankengang um: Das Absolute ergreift den Menschen im Medium unterschiedlicher Religionen, Riten etc. Eine alle Religionen bzw. Reflexionen vorgelagerte Erfahrung des transzendenten Absoluten (des Realen an sich) gibt es nicht. Vielmehr erfährt der Mensch in seiner jeweiligen Orthopraxis absoluten Sinn; der Absolutheitsanspruch einer Religion muss dabei als befreiende Praxis verstanden und gelebt werden.

5.3.4 Raimon Panikkar

Der 1918 als Sohn einer spanischen Katholikin und eines indischen Hindu geborene Theologe kommt damit recht früh in Kontakt mit dem hinduistisch kosmologischen Denken. Er möchte aber zugleich die christologischen Aussagen der Alten Kirche neu interpretieren, indem er die Trinitätslehre und die chaledonische Christologie von einer kosmotheandrischen Einheit der Wirklichkeit (Einheit von Kosmos, Gott und Mensch) her zu verstehen sucht. Die alten christlichen Lehren sind für ihn Erklärungsversuche einer Einheit von Gott, Mensch und Kosmos trotz ihrer unbedingten Verschiedenheit. Der Name Jesus Christus ist dabei eine Manifestation unter vielen dieser vorreflexen Wirklichkeit.

5.3.5 Roger Haight (vgl. hierzu auch Lünings Rezension von R. Haight, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York ²2000 [1999]; rezensiert in: *ThRv* 99 (2003) 50-55)

Jesus Christus wird beim Ansatz von Haight zum geschichtlich einzigartigen (für Haight aber keineswegs einzigen) Vermittlungs- und Offenbarungssymbol einer ins Licht des menschlichen Bewusstseins gehobenen allgemein wirkenden Gottesgegenwart in Mensch und Welt. Diese von Haight soteriologisch bestimmte Gegenwart Gottes ist aber auf Grund der bleibenden göttlichen Transzendenz auf symbolische Vermittlung angewiesen. Dabei unterscheidet Haight zwischen begrifflichen und konkreten-personalen Symbolen. Während er die Person Jesus (neben anderen bedeutenden religiösen Persönlichkeiten) als personales Symbol sieht, bestimmt er den Logos und den Geist als lediglich begriffliche Symbole der Gottesbeziehung zur Welt und setzt Logos und Geist damit letztlich in eins. Plurale personale Heilssymbole (für Haight etwa Jesus, Mohammed, Buddha) stehen damit einer vom Denken her, d. h. begrifflich, ausschließlich singulär ihr Heil vermittelnden transzendenten Göttlichkeit gegenüber. Eine pluralistische Bestimmbarkeit personaler Heilssymbole wird bei Haight durch die Unbestimmbarwerdung der göttlichen Transzendenz „erkauft“.

6. Zu einer kenotischen Theologie des Gekreuzigten

Ignatianische Impulse

[Auszüge aus P. Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten*, 358-363:]

2. Kreuzestheologische Grundimpulse des Ignatius für Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar

Die Ignatiusforschung (u. a. J. E. Vercruysse²²) spricht auf Grund der spirituellen und lebenspraktischen Grundausrichtung der Abhandlungen des Ignatius nicht von einer im engeren Sinn definierbaren Theologie in seinen Werken. Stattdessen treten in seinen Schriften *einzelne theologische Grundeinsichten und Motive* zu Tage, die prinzipiell zu einer theologischen Gesamtgestalt ausbaubar wären. Diese einzelnen, der Sache nach aber dennoch untereinander verbundenen theologischen Momente haben in ihrem, über den unmittelbaren Exerzitienzusammenhang hinausgehenden allgemeineren Sinn grundlegende Bedeutung für Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar. Sie beleuchten aber dadurch die besondere und für die Exerzitien zentrale ignatianische Vorstellung eines *Begegnungsverhältnisses zwischen Mensch und Gekreuzigtem*.

Im Folgenden werden diejenigen Grundimpulse des Ignatius vorgestellt, die sowohl in ihrer allgemeinen Ausrichtung als auch in ihrer konkreten Bedeutung für das Verhältnis des Menschen zum Gekreuzigten Einfluss auf Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar ausgeübt haben.

2.1 Theologische Grundimpulse des Ignatius in ihrem allgemeineren Sinn

1. Eine wesentliche Grundeinsicht des Ignatius zum Menschen stellt die im ignatianischen „ich“ zum Ausdruck kommende *Subjektivierung* des Gottesverhältnisses dar. Diese geht mit einer Personalisierung des Freiheitsbegriffes einher (vgl. „meine ganze Freiheit“). Beide Bewegungen durchbrechen das traditionelle kosmologische Kausalitätsdenken des ausgehenden Mittelalters, wenngleich Ignatius dieses nicht völlig hinter sich lässt.²³

2. Ignatius verzichtet nicht auf die dem Thomismus entlehnte grundsätzliche Rahmgebung einer analogiebezogenen schöpfungstheologischen Grunddifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf in dem für ihn zentralen Bereich der *Soteriologie*.²⁴ Vielmehr wird die in und mit dieser Analogie

²² Vercruysse, Ignatius von Loyola [Art.], in: TRE 16 (1987) 45-55; hier: 49; 51-52.

²³ Ruhstorfer, *Das Prinzip ignatianischen Denkens*, 53ff.; auch ders., *Spiritualität und Rationalität*, in: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 421ff. Allerdings nimmt Ruhstorfer zu wenig die bleibende Bedeutung der kosmologischen Ordnung für Ignatius wahr.

²⁴ Insofern durchbricht Ignatius zwar ein Kausalitätsdenken, wie Ruhstorfer, a. a. O., richtig bemerkt, doch lässt er es, was Ruhstorfer verkennt, nicht grundsätzlich hinter sich. Sonst könnte Ignatius nicht von „jene[r] Liebe“ sprechen, „die mich bewegt...“ (vgl. GÜ 338).

bezeichnete *Geschöpflichkeit*²⁵ zur formallogisch notwendigen Voraussetzung für die bei Ignatius anfanghafte Vorstellung von einem sprachlich-imaginativen²⁶, interpersonalen und ereignishaften Gegenüber von Gott und Mensch. Letzteres stellt aber wiederum bei Ignatius die Möglichkeitsbedingung eines Gottes- wie Selbstgewahrwerdens des Menschen dar, da sich dieses ihm erst im göttlich-erlösenden „Anderen“ als bereits schöpfungstheologisch realisierte und begründete Erkenntnis erschließt.

3. Das sich hieraus ergebende Verständnis des konkreten Verhältnisses von Gott und Mensch ist durch die Vorstellung von einer *im sprachlichen Bewusstsein imaginativ zu vollziehenden Gottesunmittelbarkeit* des Menschen gekennzeichnet. Das für diesen zur Selbst- und Fremderkenntnis notwendige *bewusste Gegenüber*²⁷ hat für Ignatius deshalb die *wahrnehmbare Gestalt* eines Menschen anzunehmen (Balthasars theologische Ästhetik findet darin Parallelen zu der von ihm gebrauchten klassisch griechischen Erkenntnis „Gleiches erkennt einander“). Jedoch kommt nach Ignatius in diesem „gleichen“ Gegenüber einer menschlichen Gestalt Jesu zugleich der zwischenmenschliche Vorstellungskraft und Rede unmittelbar übersteigende größere Wirklichkeitsanspruch göttlicher (An-)Rede und damit der dem Menschen zugleich „ungleich“ *größere Gott* zum Anschein, so dass mit dem Kreuz bei Ignatius zuinnerst der Gedanke einer (auf das Schöpfer-Schöpfungsverhältnis ausgeweiteten) *Analogie* zwischen Gott und Mensch verbunden ist.²⁸

In dieser epistemologischen Ineinanderschau eines sprachmetaphorischen Gestaltbegriffes spiegelt sich nicht nur das klassische christologische Axiom des „wahrer Mensch und wahrer Gott“ wider. Vielmehr kommt hierin die ignatianische Grund(an)erkenntnis zum Ausdruck, dass Gott eben nicht (mehr) ausschließlich über eine Vermittlung durch die in eine größere kosmologische Ordnung eingebundene *ratio* wahrgenommen werden kann. Der Mensch ist nach Ignatius in der Lage, eine *im Bewusstsein und Gewissen verankerte Gottes- und Selbstgewissheit im unmittelbaren Sich-Wahrnehmen-Lassen Gottes* zu erlangen („Ungleiches im Gleichgewordenen erkennt einander“)²⁹, so sehr dieser Bewusstseinsvorgang auch bei Ignatius nicht ohne eine in der *ratio* reflexiv geltend gemachte Mensch- und Weltbezüglichkeit auskommen kann. Dadurch

²⁵ Siehe dazu die Formulierung des Ignatius in den Exerzitien (GÜ 23): „Der Mensch ist geschaffen, *um* [eigene Betonung] Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen...“ Vgl. dazu Przywaras entsprechende Deutung des Menschen als „‘Über-sich-hinaus’ im *Dazu-hin*“ (Deus semper maior, I, 67f.).

²⁶ Siehe dazu weiter unten.

²⁷ Unabhängig von der Frage, auf welche Weise kriteriologische Gewissheit über Realität oder Fiktion eines solchen Phänomens erzielt werden kann.

²⁸ In dieser Grunderkenntnis wurzeln sowohl Przywaras soteriologische und zugleich den Charakter der Analogie tragende „Gestalt“ des „Deus semper maior“, Rahners mystagogisches Verständnis des göttlichen Geheimnisses, Sobrinos Kontextualisierung desselben als auch Balthasars Grunddifferenzierung von *species* und *lumen*.

²⁹ Vgl. den grammatischen Subjektwechsel von der dritten Person Singular in der allgemeinen schöpfungstheologischen Aussage „*Der Mensch* [eigene Betonung] ist geschaffen...“ (GÜ 23) im „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien zur ersten Person Singular „*ich*“ bzw. zum personalen Possessivpronomen im Ausspruch „Nehmt, Herr, und empfangt *meine* [eigene Betonung] ganze Freiheit, ...“ (GÜ 234) im Vorgang kommerzialer Gott-Mensch-Begegnung.

eröffnet sich bei Ignatius aber erst der Blick auf den sich in seiner subjektiven Grundverfassung als Wesen willentlicher Freiheit selbst bewusst gewordenen Menschen „*coram Deo*“. Im ereignishaften Sich-Wahrnehmen-Lassen Gottes findet deshalb die bereits bei Ignatius erkennbare Vorstellung einer im Ort der (imaginativen) *conscientia* als Bewusstsein und Gewissen zu lokalisierenden (aber gerade nicht vernunft-, welt- und kirchelosen) Gottesunmittelbarkeit des Menschen ihre wesentliche Begründung.³⁰

4. Zur näheren Bestimmung dieser Gottesunmittelbarkeit lenkt Ignatius den Blick auf ein weiteres dynamisches Grundmoment. Dieses beinhaltet für ihn im Gewährwerden Christi (des Gekreuzigten) den Vollzug einer *existentiellen Transformation des Menschen*, die in der Metapher des *commercium* ihre entscheidende soteriologische Figur findet.³¹ Dies bedeutet, dass für Ignatius das menschliche Selbst nicht nur grundsätzlich in einen Dialog mit dem göttlichen „Gegenüber“ tritt. Vielmehr „verflüssigt“ sich dieses Gegenüber angesichts und auf Grund der Wahrnehmung Christi zu einem *soteriologisch dynamischen interpersonalen Austausch beider Willen* unter Beachtung der Grunddifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Erst dadurch erhält die ignatianische Vorstellung von einer gott-menschlichen Kommunikation einen *konkreten relational-interpersonalen Charakter*.³² Grundlegend für ein solches Verständnis von *commercium* ist die Vorstellung göttlicher *Kenose*.

Diese in ihrem allgemeineren Sinn erhobenen verschiedenen Grundmomente ignatianischer Exerzieneinsichten lassen verständlich werden, dass die Geistlichen Übungen, so sehr sie auch im Gekreuzigten ihren Fokus haben, *keine gestaltuniforme Theologie des Kreuzes* im engeren Sinn verlangen oder ermöglichen. Diese Einsichten können sich bis heute in recht unterschiedlichen theologischen Gesamtansätzen ein- und forttragen, wie dies die Analysen zu Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar zu zeigen vermochten. Dies gründet letztlich darin, dass die Exerziten nicht auf einen sachlich-theologischen Begriff des Kreuzes im engeren Sinne abheben. Stattdessen ermöglicht die geistliche Erfahrung, die die Exerziten zu vermitteln suchen, zugleich *grundlegende*

³⁰ C. G. Jung behauptet in den in Yale 1937 gehaltenen Terry Lectures, dass Protestanten (und in säkularisierter Form auch der neuzeitliche Mensch in der westlichen Gesellschaft) größere Möglichkeiten einer „immediate religious experience“ haben als Katholiken, bei denen „ritual“ und „codes“ den Menschen von einer unmittelbaren Verarbeitung des „psychic material“ fernhalten, aber dadurch zugleich auch entlasten; Jung, *Psychology and religion*. 2. Dogma and natural symbols, in: ders., *Collected Works of C. G. Jung*, Bd. 11, Princeton ²1969, v. a. 34-63. Sollte dies zutreffen, dann finden wir in Ignatius jemanden, der in Analogie zu den deutschen Mystikern innerhalb des Katholizismus eine spirituelle Theologie entwickelt, in deren Zentrum „immediate religious experience“ steht, der aber womöglich gerade deshalb diese Vorstellung von Erfahrung in einer ritualisierten Form von Exerziten entwickelt bzw. entwickeln muss. Dies erklärte zugleich die auch von Zahlauer, Karl Rahner, 60, als analoge Spannung zwischen Stauologie und Inkarnationslogik bei Ignatius erkannte epistemologische wie theologische Unausgeglichenheit vor allem von Individuum und Kirche.

³¹ Hieran knüpfen vor allem Przywara und Balthasar an.

³² Gott mit dem Attribut des Personalen zu belegen, soll hier nichts anderes als seine wesentliche Ansprechbarkeit für den Menschen zum Ausdruck bringen.

theologische Einsichten in das mit dieser Erfahrung bezeichnete *soteriologisch konkrete personal-interrelationale Begegnungsgeschehen* zwischen dem Gekreuzigten und dem Menschen.³³

2.2 Ignatianische Grundimpulse in ihrem auf das Kreuz bezogenen konkreteren Sinn

Die zuvor skizzierten theologischen Grundeinsichten der ignatianischen Exerzitien prägen in ihrer allgemeineren Sinnausrichtung zugleich die besondere und konkrete soteriologische Bedeutung, die Ignatius dem Kreuz bzw. dem Gekreuzigten für das Gott-Mensch-Verhältnis zuweist. Darin sind sie bedeutsam für Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar geworden. Grundlegend für diese soteriologische Bedeutung bzw. Bedeutsamkeit ist dabei die für Ignatius zentrale Vorstellung der (bei ihm *exklusiv* wie zugleich *inklusiv* geltenden) *Stellvertretung*.³⁴

Auch wenn Ignatius nach Kiechle³⁵ ganz einem spezifisch mittelalterlich-anselmischen Sühne- bzw. Versöhnungsverständnis des Kreuzes anhängt, so artikuliert sich dennoch in dieser spezifischen Verstehensform die soteriologisch grundlegende Vorstellung einer *Stellvertretung in einem exklusiven, d. h. Erlösung und Erlösungsmittelvollzug ermöglichenden, wie partizipativen Sinn*.

Für ignatianisch-theologisches Denken sind beide Momente der Stellvertretung, Exklusion und Inklusion, engstens aufeinander bezogen und erschließen sich in ihrem jeweils spezifischen Sinn gegenseitig. Dies bedeutet, dass sich bei Ignatius *die Vorstellung von einem universal erlösenden Handeln³⁶ Gottes in Christus und die freie menschliche Annahme seiner Wirkung für Ignatius nicht gegenseitig aus-, sondern einschließen: Ersteres hat letzteres zur notwendigen Folge, aber zugleich gilt die logische Voraussetzung einer Unvertretbarkeit menschlichen Subjektvollzugs*. Im einmaligen und einzigartigen (und insofern ebenfalls unvertretbaren) Akt der Kreuzesinkarnation *ermöglicht* Gott die freie Teilhabe des menschlichen Subjekts an der in Jesu Lebensschicksal

³³ Vgl. zum Verhältnis von Spiritualität und Theologie den Einleitungsteil dieser Arbeit.

³⁴ Vgl. dazu u. a. Menke, *Stellvertretung*, 411f.; s. auch im Einleitungsteil dieser Arbeit.

Grundsätzlich ist die Unterscheidung zwischen einem *exklusiven* (von den Menschen nicht „vertretbaren“ theozentrisch einmaligen und einzigartigen) und zugleich einem *inklusiven* (Christus als einschließender „Repräsentant“ menschlichen Subjektseins zu verstehenden) Verständnis des theologischen Begriffes Versöhnung möglich und sinnvoll; vgl. auch H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, München 1967, 36. Dies unterläuft die (im Gefolge Balthasars) von N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982, 37ff., kritisch vorgenommene Grundunterscheidung zwischen einer „Solidaritätschristologie“ und einer „Sühnestauologie“.

³⁵ Kiechle, *Kreuzesnachfolge*, 368ff.

³⁶ Gerade weil Gott eine *heilsökonomisch* erkennbare wie bedeutsame Personalität im analogen Sinn als Kommunikabilität zukommt, soll und darf nicht auf den auch in offenbarungstheologisch „Negativer Theologie“ möglichen Begriff des (in seiner Offenbarkeit verborgenen) *Handelns* Gottes verzichtet werden. Gleichwohl macht R. Bernhard darauf aufmerksam, dass im Begriff des *Wirkens* die trotz seiner Personalität geltende Transpersonalität Gottes angemessener zum Ausdruck komme; R. Bernhard, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999.

gründenden Verbundenheit mit Christus und damit an der existentiellen *Nachfolge*³⁷ Christi (allerdings nicht selbst am unvertretbaren, da Gott eigentümlich zukommenden Vorgang seiner erlösenden Zueignung dieser Ermöglichung). *Stellvertretung* kann damit bei Ignatius von der Vorstellung einer (göttlichen) *Partizipationsermöglichung* menschlichen Erlösungsmittellvollzuges her verstanden werden.³⁸

Das Spezifikum ignatianischen Kreuzesdenkens besteht allerdings nicht aus einem als Austausch begriffenen Begegnungsverhältnis von Gott bzw. Gekreuzigtem und Mensch als solchem. Vielmehr beinhaltet die im commercium erfolgende Christuspartizipation des Gläubigen für Ignatius einen (indikativisch als Ermöglichung zugeeigneten) Imperativ der eigenen existentiell verankerten *Willensübergabe* an den „größeren“ göttlichen Willen. Folglich nimmt die Begegnung von Gott und Mensch einen *ungleichgewichtigen Begegnungsaustausch* des göttlichen und menschlichen Willensaktes.

Im ignatianischen Kreuzesdenken scheinen sich die bereits grundsätzlich erkannten zwei oszillierenden Denkvorstellungen niederzuschlagen: Ignatius überträgt einerseits die traditionelle Vorstellung vom göttlichen Größersein innerhalb einer vorgegebenen schöpfungstheologischen Ordnung auf sein vom commercium geprägtes Kreuzesverständnis. Andererseits nimmt er in diesen Rahmen die Vorstellung eines in der conscientia verankerten Austausches mit dem Gekreuzigten hinein.³⁹ Letztlich bemüht Ignatius beide grundlegende Denkmuster (die ordo-Vorstellung und der interpersonale, im Bewusstsein und Gewissen verankerte Begegnungsaustausch), auch wenn sich nicht beides überall in den Geistlichen Übungen in Harmonie zusammenfügt.

Für Ignatius entspricht der Mensch seiner schöpfungstheologischen Bestimmung, wenn er angesichts des Gekreuzigten in existentiell vom commercium bestimmter Willensübergabe gegenüber Gott die Nachfolge Christi vollzieht. Dies bedeutet, dass der kreatürlich freie Mensch für Ignatius erst dann zu sich selbst kommt, wenn er sich dem gehorsamen Willen des gekreuzigten Christus gegenüber Gott-Vater durch das commercium gleich gestalten lässt.⁴⁰

Deshalb bedarf es nach Ignatius eines wesentlichen subjektiven Begegnungsmomentes im Verhältnis zum Gekreuzigten, den grundlegenden universalen Anspruch der Erlösung konkret subjektiv anzueignen, um gerade dadurch das eigene kreatürliche Selbstsein *auch* als *Beziehungsfreiheit im Verhältnis zu Gott* empfangend vollziehen zu können. Zwar trägt sich die personale Freiheit als Wesenskern des menschlichen Subjekts bei Ignatius durch (dies ist notwendig, um die *kreatürliche* Ich-Identität des Menschen zu wahren). Jedoch *gewinnt sich die theologisch bedeutsame willentliche Freiheit der „Wahl“ erst in den Exerzitien*, d. h. in der (die gnadenhafte personal-existentielle Umkehr mitumfassenden) viatorischen, nichtsdestotrotz konkret *„aktuellen“ Begegnung mit dem Gekreuzigten und durch sie*.⁴¹ Der Akt einer damit verbundenen

³⁷ Vgl. auch im Einleitungsteil dieser Arbeit.

³⁸ „Eigentliche Stellvertretung“ sieht Menke dort gegeben, wo zwischen zwei (personalen) Wirklichkeiten bzw. Wirkursachen das Verhältnis einer direkten Proportionalität von Einheit und Verschiedenheit gegeben ist. Diesen „eigentlichen“ Begriff der Stellvertretung entfaltet er in seinem Werk „Stellvertretung“, v. a. 434ff.; mit Blick auf Ignatius, s. ebd., 41 ff. Allerdings ist in der Exerzitiendeutung umstritten, ob und inwiefern für Ignatius hinsichtlich des stellvertretenden „por“ („für“) der Erlöste Mensch anabatisch zum kenotischen Christus aufsteigt und dadurch an ihm partizipiert oder sogar katabatisch an der kenotischen Erlösung Christi teilhat.

³⁹ Siehe dazu im Einleitungskapitel.

⁴⁰ Dabei bleiben gewisse Spannungen zwischen einem heilsindividuellen Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses und einer ekklesiologischen Rahmgebung bei Ignatius bestehen; s. dazu auch im Einleitungsteil dieser Arbeit.

⁴¹ In dieser zentralen Frage steht Ignatius eher in augustinischer denn in pelagianischer Tradition, da letztere die Soteriologie bereits in die Schöpfungstheologie einzuzeichnen sucht(e), für Ignatius aber die Schöpfung die Voraussetzung wie den universalen Geltungsanspruch, nicht aber den eigentlichen „Beginn“ eines Heilsverhältnisses im interpersonalem Sinn darstellt. Die ignatianische Unterscheidung von schöpfungstheologischer und soteriologischer

Willens(über)gabe des dazu geschaffenen, aber erst im Begegnungsgeschehen soteriologisch entsprechend disponierten Menschen an Gott stellt somit gerade im *willentlichen Von-sich-weg-Blicken* die höchste Form personalen *Selbstgewinnens* dar.⁴² Eine Selbstüberforderung des Menschen angesichts des fordernden göttlichen Willens ist damit vom Kern der Sache her ausgeschlossen.

Sowohl die allgemeine Sinnrichtung der theologischen Grundeinsichten des Ignatius als auch ihre konkrete Fokussierung auf die Beziehung des Menschen zum Gekreuzigten lassen ihn als „produktives Vorbild“ für die Jesuiten Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar erscheinen.

Weltbildübergreifender Geltungsanspruch

[Auszug aus: Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten*, 380-383:]

Anhand einer kreuzestheologischen Zusammenschau der vier theologischen Ansätze wird insgesamt deutlich, dass der bereits bei Ignatius anhebende universale theologisch-soteriologische Geltungsanspruch des Kreuzes im „transzendental-existentialisierenden“ theologischen Ansatz Rahners, im „trinitarisierenden“ Balthasars, im „analogisierenden“ Przywaras und im „pauperisierenden“ Sobrinos notwendig *plural-inkulturierte Darstellungsgestalten* seiner selbst findet und finden muss, will er sich den epistemologischen Anforderungen menschlicher Rationalität in ihrer jeweiligen Gestaltpluralität stellen und wirksam werden.⁴³

Zugleich gibt die ignatianische Tradition die enge Rückbindung der Kreuzesvorstellung an einen größeren *christologischen* Rahmen zu erkennen, die im zentralen ignatianischen Begegnungsmoment von Mensch und *Gekreuzigtem* ihren Grund hat. Selbst der seine Christologie nicht ausfeilende Przywara lässt christologisches Interesse dort erkennen, wo für ihn in der Gestalt des Kreuzes der „je größere Gott“ selbst aufscheint.

Freiheit des Menschen ist auch der Grund, warum Balthasar dem Menschen *Personsein* erst im bzw. nach dem Begegnungsgeschehen mit dem Gekreuzigten zuerkennt.

⁴² Deshalb sucht Balthasar den Begriff der Personalität bzw. des Personseins des Menschen nicht schöpfungstheologisch, sondern christologisch-kommerzial zu gewinnen.

⁴³ Vgl. K. v. Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7)*, Regensburg 2001; s. auch kritisch Th. Schärtl, *Rez. zu Stosch, Glaubensverantwortung*, in: *ThRev* 100 (2004) 42-50. Die von Stosch postulierte Überführbarkeit weltbildinterner theologischer Rede in einen weltbildexternen Standpunkt muss jedoch angesichts konfligierender Weltbilder mehr besagen als bloß einen von Stosch hervorgehobenen Schutz vor „Selbstabriegelung“ des eigenen Weltbildes; vgl. dazu auch die Kritik Schärtls an Stosch, a. a. O., 49.

Wenn D. Tracy, *Dialogue with the other. The inter-religious dialogue*, Louvain 1990, 121f., mit seiner Formulierung, dass das autonome Ich „tödlich verletzt“ wurde und „durch ein fragileres, ein für Epiphanien offenes Selbst“ abgelöst wurde, die doppelte Kontingenz eines jeden Weltbildes, auch das der europäischen Aufklärung, im Sinn hat, dann ist ihm zuzustimmen. Wenn er damit jedoch das Subjektdenken der Aufklärung für grundsätzlich unvereinbar mit „epiphänomenologischem“ Denken hält, ist ihm zu widersprechen.

Deshalb hat grundsätzlich für eine in ignatianisch theologischer Tradition stehende Gottesrede, die für sich beansprucht, Kreuzestheologie zu sein, das interpersonale Moment des Menschen in seiner Begegnung mit dem Gekreuzigten in ihre orientierende Mitte zu stellen. Dort transzendiert der im wahrnehmbaren göttlichen „Je tiefer“ zum Ausdruck kommende weltbildübergreifende Geltungsanspruch des grundlegenden Persongehalts des Kreuzes seine korrelativ notwendigen, dennoch kontingenten Verknüpfungen mit menschlicher Rationalität, um diese je „tiefer“ und umfassender vorzunehmen.

Deshalb ist das Kreuz das beredteste Zeichen für die Unabschließbarkeit des soteriologischen Gehalts göttlicher Offenbarung, in dem sich diese gerade dort als solche artikuliert. Folglich stellt das personale Zeichen des Kreuzes die ausdrücklichste Form göttlicher Rede dar, die die Erkenntnis einer universale Immanenz im nicht absoluten, sondern *soteriologisch bedeutsamen Sich-Entziehen* zu bestimmen suchenden göttlichen Transzendenz sprachlich-zeichenhaft zu realisieren beabsichtigt. Das Kreuz steht damit nicht für ein bloßes göttliches Sich-Entziehen, das sich als ausschließliche Gestalttranszendenz theologisch formalisieren ließe. Vielmehr steht es für *ein göttliches Sich Entziehen auf den Menschen hin*, d. h. in einer soteriologische Gestalt suchenden Grundausrichtung.

Deshalb darf die methodologische Berücksichtigung einer solchen Gestalttranszendenz nicht dazu führen, dass der zentrale theologische Geltungsanspruch des Gekreuzigten entweder durch Formalisierung oder spekulative Abstrahierung an *erkenntnis- und zugleich heilsgeschichtlich-dramatischer Relevanz für Welt und Mensch* einbüßt.

Die aus den bisherigen Analysen zu gewinnende Bedeutung des Kreuzes liegt darin, zugleich Gestaltimmanenz und Gestalttranszendenz des personalen göttlichen Heils zu einem dramatischen Ausdruck bringen zu können. Folglich ist die im Kreuz von allen vier Theologen auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebrachte göttliche *Gestalttranszendierung* erneut als *soteriologisch-christologische Gestalthinwendung* und damit zugleich in einem weltkritischen Sinn zu fassen. Dies bedeutet, dass sich dort, wo sich menschliches Subjektsein den korrelativen Verknüpfungen mit dem göttlichen Heil in Christus bewusst verweigert, die Rede vom Kreuz zugleich als *Krisis* solchen Subjektseins ent-äußert. Auf diese Weise erhält eine an Ignatius orientierte *Kreuzestheologie* einen spezifisch prophetisch-kritischen Sinn, da für sie die Gestalt des Kreuzes das offenbarungstheologisch verankerte größere Gottsein Gottes bezeichnet. Zugleich bringt ein solcher Ansatz den größeren Gott gegenüber Mensch und Welt in der Vorstellung einer

Gestaltimmanenz des Gekreuzigten soteriologisch zur Geltung.⁴⁴ Dadurch droht sie nicht in einer absoluten Dialektik des Widerspruchs *form- und gestaltlos* aufzugehen.⁴⁵

Für eine an Ignatius Maß nehmende katholische Kreuzestheologie im 20. und 21. Jahrhundert kann deshalb der prinzipiell gestaltannehmende wie zugleich gestalttranszendierende Anspruch des göttlichen Heils durch die Rückbindung analogen wie eschatologischen Denkens an das heilsgeschichtliche Phänomen des Gekreuzigten begründet werden. Die im personalen Kreuzesgeschehen, d. h. christologisch-soteriologisch zu verankernden Grundmomente der Analogie und des Eschatologischen können von daher gesehen katholischer Theologie dazu verhelfen, ihre eigene Gottesrede vom Kreuz her welt- wie (selbst-)kritisch werden zu lassen.

In diesem spezifischen Sinn kann sich eine katholische Kreuzestheologie unter Rückgriff auf ignatianisch theologische Einsichten dadurch auszeichnen, dass sie das in der konkreten Gestalt des Gekreuzigten zum soteriologisch-zeichenhaften Ausdruck kommende, vom Menschsein kategorial unterschiedene und insofern „größere“ eschatologische Heil Gottes zur *kritisch-orientierenden Mitte* aller theologischen Reflexionen werden lässt. Kreuzestheologie vermag deshalb eine sich über den Anspruch ihres eigenen grundlegenden theologischen Selbstverständnisses bewusst werdende Gestalt von Theologie zu sein, die als spezifische Gestalt wiederum selbst noch einmal auf ihre kritisch einklagenden theologischen Desiderate zu befragen ist.

Wo wie für Przywara die Rationalität des Menschen den weltbild- bzw. gestaltübergreifenden materialen Geltungsanspruch des Gekreuzigten in seiner jeweiligen theologischen Gestaltwerdung (bewusst oder unbewusst) relativierend bzw. nihilierend ver- oder entstellt, hat sich theologische Rede, will sie den hier skizzierten grundlegenden Einsichten genügen, entsprechend herausgefordert zu sehen. Dann gilt es, die notwendige, da dadurch seinen universalen Geltungsanspruch zeichenhaft zum Ausdruck bringende (unverrechenbare) „*transzendente*“ *Gestaltoffenheit* eines jedweden theologischen Denkansatzes gegenüber dem in seinem „Größer-Sein“ („je tiefer“) *soteriologische* Gestalt suchenden Gottsein Gottes einzuklagen.⁴⁶

So wie in den ignatianischen Exerzitien letztlich nicht das Kreuz selbst zur „Wahl“ steht, sondern der größere Wille des im Gekreuzigten „erschiedenen“ Gottes, so braucht auch eine daran Maß zu nehmen suchende Gottesrede letztlich keine materiale Theologie des Kreuzes im engeren Sinne zu sein. Die vier untersuchten theologischen Ansätze geben hierfür ein beredtes Beispiel.

⁴⁴ Vgl. hierzu die Kreuzesmotivik Luthers in den Jahren 1519 bis 1521; zur theologischen Bedeutung dieser Motivik, siehe u. a. Blaumeiser, Martin Luthers Kreuzestheologie, 389ff.

⁴⁵ Auf diese Gefahr weist Balthasar zu Recht hin; s. im entsprechenden Kapitel unter 3.2.3.

⁴⁶ Die theologisch kritische Analyse der erkannten offenen Fragen bei Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar steht dabei selbst unter diesem zweifachen Anspruch des Kreuzes, insofern die entsprechende theologische Kritik den Anspruch des Kreuzes erst zu erkennen gegeben hat. Dieser Anspruch ist deshalb nicht aus einem synthetischen Urteil a priori gewonnen.

Stattdessen hat sich jede Gottesrede ebenso wie die Welt an den grundlegenden Einsichten einer *kritischen Kreuzestheologie* messen zu lassen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass jede Theologie, will sie diesen Grundeinsichten genügen, nach Rahner auf eine Kreuzestheologie (im skizzierten Sinn einer [selbst-]kritischen Gestaltoffenheit für Gottes heilsökonomische Gestalt suchendes größeres Gottsein) *rückführbar* sein sollte.⁴⁷

Dies bedeutet für eine sich den grundlegenden Herausforderungen der jeweiligen Zeit stellende „rückgeführte“ Kreuzestheologie, dass auch sie sich an ihrem eigenen Anspruch kritisch messen lassen können muss. Will sie diesem Selbstanspruch genügen, hat sie sich beständig Folgendes fragen zu lassen: Gibt sie dem vom Gekreuzigten bezeichneten Anspruch seiner gestaltübergreifenden wie darin neu gestaltgewinnenden Geltung entsprechend Raum? Dann vermag sie eine jeweils „öffentlich“ bedeutsame Gestalt beanspruchende einmalige und einzigartige (christologische) Einheit in bleibender kategorialer Unterschiedenheit von Gott und Mensch (Zeitlichkeit) auszusagen. Eine solche Kreuzestheologie kann Gottes Gottsein in der *soteriologischen Fortwirkung* dieser Einheit in und gegenüber Mensch und Welt wahren und herausstellen.

Insgesamt lässt sich damit Folgendes festhalten: Die Ausgangsfrage bestand darin, nach gemeinsamen grundlegenden theologischen Impulsen des Ignatius in den von ihm mehr oder weniger ausdrücklich geprägten Werken der Theologen Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar zu suchen. Diese Suche sollte sich nicht in einem bloß willkürlichen Sinn auf die Frage nach dem Kreuzesbegriff bei den vier Theologen konzentrieren. Vielmehr gibt die Ignatiusforschung selbst zu erkennen, dass insbesondere die Exerzitien eine heilsgeschichtlich verankerte Kreuzesorientierung (nicht unbedingt –zentrierung!) des geschöpflichen wie konkret soteriologischen Gott-Mensch-Verhältnisses aufweisen. Mit Hilfe des analogie- und eschatologiegeprägten Gedankens eines größeren Gottseins Gottes, das für Ignatius in der bewussten Begegnung mit dem inkarniert Gekreuzigten aufscheint, sucht er die geschöpfliche und konkret soteriologische Verhältnisweise des Menschen gegenüber Gott vom Kreuz her zusammenzuschauen und damit den Gekreuzigten als universal bedeutsam herauszustellen.

Gerade diese besonderen kreuzestheologischen Grundmomente der Exerzitien haben die theologischen Ansätze des alles kenotisch-theologisch zu unterfassen suchenden Przywara, des inkarnationstheologisch humanisierenden Rahner, des kontextualisierenden Sobrino und des in existentieller Bedeutsamkeit trinitarisch schauenden Balthasar grundlegend prägen können. Dies

⁴⁷ Selbst eine materiale Theologie des Kreuzes kann dem Anspruch nicht genügen, Kreuzestheologie im spezifischen Sinn zu sein, wenn jene größere theologische Zusammenhänge vermissen lässt oder aber dem Kreuz den analogiebezogenen, eschatologischen „Stachel“ zu ziehen bzw. in entgegengesetzter Problematik das Kreuz in reine Dialektik aufzulösen sucht.

zeigt sich daran, dass alle vier Theologen auf jeweils eigene Weise den Grundgedanken der Analogie in ihr heilsgeschichtlich orientiertes kenotisch verankertes Offenbarungs- bzw. Kreuzesverständnis hineingenommen haben. Sie waren dadurch in der Lage, die für ignatianisches Denken wesentliche schöpfungstheologische Bedeutung des sich im Gekreuzigten kundtuenden (im analogen Sinn) „größeren“ Gottes als universalen und darin für Welt und Mensch auch dialektisch-kritischen Geltungsanspruch des göttlichen Heils herauszustellen.

Folglich kann als entscheidende, von den vier Theologen aufgegriffene ignatianische Einsicht gelten: Die in die Offenbarungsordnung hineingenommene Analogie bewahrt heilsgeschichtliches Denken vor einer selbstverabsolutierten „reinen“ Dialektik, so wie umgekehrt heilsgeschichtliche Dialektik durch Rückbindung der Analogie ans concretissimum universale des Kreuzes den offenbarungstheologischen Grund der Analogie freilegt.

Damit besteht für eine an ignatianisch theologischen Grundmotiven orientierte katholische Theologie auch im 21. Jahrhundert die Denkmöglichkeit und -notwendigkeit einer durch die Analogie weltbildübergreifenden und zugleich konkrete Realisierungsgestalt suchenden dialektisch kritischen Rede vom Gekreuzigten coram mundo et coram Deo maiore.